Edmund Husserl

Problemas fundamentales de la fenomenología

Edición y traducción:
César Moreno y Javier San Martín

Alianza
Editorial

Alianza Universidad

Título original: *Grundprobleme der Phänomenologie*

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 741 66 00
ISBN: 84-206-2777-1
Depósito legal: M. 12.117-1994
Fotocomposición: EFCA, S. A.
Impreso en Lavel. Los Llanos, C/ Gran Canaria, 12, Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE GENERAL

TEXTOS COMPLEMENTARIOS Y ANEXOS (1910-1924)

PRESENTACION

Javier San Martín

No cabe la menor duda del influjo que la filosofía de Edmund Husserl (1859-1938) ha ejercido a lo largo del siglo XX. La fenomenología que fundó a principios del siglo con la obra *Investigaciones lógicas* dejó sentir inmediatamente su eficacia en numerosos ámbitos. En el campo filosófico, quienes con él trabajaron o se inspiraron en él constituyen pilares básicos del pensamiento a lo largo del siglo incluso en la actualidad, y no en una dirección unívoca. Pues si de él no es difícil derivar una filosofía que reivindica el privilegio de la razón que se ha llamado habitualmente europea, y que de un modo u otro, por la fuerza de las armas o el oportunismo de la conveniencia, se ha extendido por todo el mundo, también parten de otro motivo de inspiración igualmente presente en él quienes se sitúan decididamente más allá de la modernidad.

No es, sin embargo, una filosofía fácil de entender. En nuestro país su desconocimiento ha sido prácticamente total. La escasez tanto de trabajos de introducción globales como de textos fundamentales impedía hacerse una idea de conjunto de la fenomenología husserliana. Pero en esta situación no estábamos solos. Es que en realidad la propia fenomenología de Husserl, tal como iba saliendo de la mente de su creador, no se dejaba apresar fácilmente, porque estaba some-

tida a múltiples oscilaciones, reformulaciones, discusión de conceptos, intenciones latentes, novedades radicales, etc., que dificultaban enormemente su apreciación incluso para quienes estaban en la máxima cercanía del filósofo.

Husserl funda la fenomenología bajo el lema de la necesidad de volver a las cosas mismas, de comprender directamente las cosas tal como ellas son, al margen de las teorías científicas o filosóficas que pudieran deformar la comprensión que de ellas tenemos. El grupo que con él trabajaba en Gotinga entre 1900 y 1913, siguiendo la fenomenología de Husserl estaba seguro de acercarse a las cosas mismas. Pues bien, en 1913 publicó Husserl quizás su obra decisiva, las *Ideas relativas a una fenomenología pura*[1]. Es conocida la decepción que esa publicación provocó en sus discípulos de Gotinga, quienes pensaron que en esa obra Husserl no seguía fiel a su lema de «¡A las cosas mismas!», volviéndose, por el contrario, a una filosofía que fue entendida relativamente pronto como un idealismo. El motivo fundamental de esa decepción estaba en la explicación que en esa obra se ofrecía de uno de los conceptos metodológicos más originales de Husserl, la epojé, así como de la concepción de sus consecuencias. En efecto, en ella se concibe la fenomenología como el estudio de las vivencias de la conciencia o del yo, pero de una conciencia y yo que previamente habían sido arrancados del mundo, para ser puestos como la región absoluta de la que todo depende. De esta manera Husserl parecía alejarse precisamente de las cosas mismas, para cerrarse en un sujeto centrado en sí, hasta llegar a llamar al fenomenólogo espectador desinteresado. Los atractivos temas que, a lo largo de sus lecciones de Gotinga, había ido poniendo Husserl sobre el tapete filosófico, temas profundamente concretos, como los análisis del tiempo, de la corporalidad y de su sensibilidad interna o cinestesias y cenestesias, parecían olvidados en las *Ideas*. El seguimiento, por lo menos aparente, de la vía iniciada por Descartes no pareció convencer del todo, hasta el punto de que en adelante Husserl ya no disfrutará de la fama incontrovertida que gozó en Gotinga.

Pero ¿era Husserl realmente ese idealista que pretendía situarse como un espectador desinteresado, sacando del fondo de un ego apodíctico, cual prestidigitador mágico, toda la realidad mundana y sobremundana? ¿Seguía Husserl la vía cartesiana? No hace falta decir

[1] En adelante nos referiremos a esta obra sencillamente como *Ideas*. Hay una traducción en español en FCE, Méjico.

que esa obra marcó la tónica de las interpretaciones de la fenomenología en el futuro. Sin embargo, Husserl había previsto publicar dos tomos más de esa obra, pero parece que renunció a esa tarea; había algún detalle en las *Ideas* que no terminaba de convencerle y por eso no publicó nunca los dos tomos siguientes. Hoy en día, conforme hemos ido conociendo la realidad del pensamiento de Husserl, a través de las numerosas obras que han aparecido ya en la serie de sus obras completas (Husserliana o Ha.), elegidas de las más de 50.000 hojas manuscritas que nos legó en sus inéditos, conocemos la problemática de su filosofía y justamente también la inadecuación que Husserl pronto descubrió entre ciertas expresiones de las *Ideas* y lo que él realmente quería decir.

Pues bien, de entre los textos decisivos para entender la difícil y tortuosa marcha de la fenomenología, el alcance de su método así como su estructura, el que aquí presentamos, que es el texto de las lecciones que Husserl impartió en el Semestre de invierno de 1910/11[2], —anterior por tanto a las *Ideas*— es uno de los más importantes; por lo que, al ponerlo en manos del público de habla castellana, esperamos contribuir decididamente a ofrecer uno de los medios indispensables para la comprensión firme de lo que es la fenomenología de Husserl. Como una muestra de la importancia de este texto, baste decir que el propio Husserl acudió a él con reiterada insistencia durante los años 20, cuando se proponía redactar una obra global de introducción a la fenomenología que superara las limitaciones que pronto vio que eran propias de las *Ideas para una fenomenología pura* de 1913. Varias veces he insistido en que Husserl es muy parco en el enjuiciamiento emotivo de lo que algunas de sus ideas significaban para él; el hombre Husserl casi nunca trasparece en sus escritos. En dos ocasiones me he encontrado con juicios que expresaban emociones: una se refiere al descubrimiento del *apriori* de correlación, es decir, cuando descubre que toda conciencia es conciencia-de y que todo objeto es, por tanto, objeto-de una conciencia, cuando escribía las *Investigaciones lógicas* en 1898, tal como lo cuenta en la *Crisis de las ciencias europeas*. La otra ocasión se encuentra en un texto de 1920, en el que expone algunos de los puntos fundamen-

---

[2] Las cuestiones sobre el origen del texto y otros detalles sobre su publicación y configuración, pueden leerse más adelante en la presentación que César Moreno hace de la traducción.

tales del trabajo que ahora presentamos, y al final dice «Das ist ein merkwürdiger Gedankengang, der auf mich damals starken Eindruck gemacht hat»[3], e.d. «Eso es una curiosa sucesión de pensamientos, que entonces me produjo una fuerte impresión». Ocurría eso en el Semestre de invierno de 1910/11.

Personalmente tengo que confesar que para mí constituye también una considerable satisfacción contribuir a esta edición, dada mi relación particular con este texto. Cuando redactaba mi primer esquema de la tesis doctoral, la lectura detenida de los anejos publicados en *Erste Philosophie II* pertenecientes al manuscrito B II 18[4], me descubrió las profundas tensiones que cruzaban el concepto fundamental de la fenomenología husserliana, el concepto de reducción, precisamente lo que me había llevado del estudio de Merleau-Ponty al de Husserl. Pues bien, de esos textos de los años 20, cuando Husserl se había propuesto redactar una obra de introducción a la fenomenología que abarcara todos los aspectos que había ido desentrañando a lo largo de los años, se desprende una crítica radical al llamado por entonces camino cartesiano. En concreto, en el anejo XX se critica expresamente la reducción tal como se introduce en 1907, en *La idea de la fenomenología*[5], y en *Ideas* de 1913; pues se somete a crítica la oportunidad de hablar de un «Residuo», de acuerdo al modo de *Ideas* y la forma de 1907, en la que «cae a la reducción todo juicio sobre cosas reales, por tanto también mi cuerpo y todo cuerpo, por tanto, también los otros»[6]. Pero entender la reducción desde esa perspectiva sería sólo abstraer, en el sentido de sacar, dentro del mundo existente la capa de lo psíquico, por lo que no sería una reducción trascendental, que era la que Husserl perseguía, sino meramente psicológica. Según Husserl ese error se superó por la «'ampliación' de la reducción fenomenológica a la intersubjetividad

[3] E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass, Erste Teil: 1905-1920, Ha. XIII, editado por I. Kern, M. Nijhoff, La Haya, 1973, p. 449.

[4] En concreto los anejos XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXVII y XXXII, en total casi cincuenta páginas, publicados en el tomo VIII de las obras completas de Husserl. Los originales de los manuscritos de Husserl se conservan en Lovaina clasificados con diversas letras (A, B, C, D, E, F) según el tema; a esa letra sigue un número romano, que indica la carpeta, y luego una cifra árabe, que se refiere al manuscrito concreto.

[5] Publicado en Ha. II, es el texto de la introducción a unas muy importantes lecciones sobre la cosa material y el espacio; en esa introducción presenta Husserl por primera vez los conceptos de epojé y reducción.

[6] En *Erste Philosophie II*, Ha. VIII, p. 432 s.

monádica en la Lección de otoño de 1910», e.d. en la lección que ahora publicamos en castellano. A continuación expone Husserl un excelente resumen de aquella lección, que para mí fue decisivo y que, por otro lado, constituyó todo el conocimiento que pude tener de la misma a la hora de redactar la tesis doctoral, dado que, al estar ya en proceso de publicación, no estaba disponible en el Archivo de Husserl de Friburgo y por razones de tiempo no podía ir a Lovaina a consultarla debidamente. De lo que estaba seguro era de que en esa *Lección* se habían puesto los fundamentos para resolver problemas básicos de los primeros desarrollos de la fenomenología, problemas que, por desgracia, se convirtieron en inherentes a la fenomenología, al no trascender al público la solución que Husserl había previsto a los mismos en esta *Lección*. Hasta cierto punto puedo confesar que fue para mí una buena suerte, como diría Ortega y Gasset, haber puesto a la base de mi interpretación de la fenomenología precisamente lo que de esta *Lección* se adelantaba en esos anejos de los años 20. Es obvio que la publicación de la misma en 1973 en el primero de los tres tomos dedicados a los textos sobre la Intersubjetividad[7] fue para mí un gran motivo de satisfacción, al ver ratificada mi interpretación. Por eso esta publicación me produce una gran alegría.

Pero ya viniendo al texto, cabe preguntar qué es lo que parece darle esa importancia. Según las consideraciones de Husserl ya comentadas, el ampliar en ella la reducción a reducción intersubjetiva, mediante la puesta en juego de la doble reducción, que enseguida comentaremos. En ese lugar, sin embargo, no se refiere Husserl a la segunda gran idea de esta *Lección* y que ocupa la mayor parte de la misma, pues incluso el tema de la intersubjetividad le está sometido, a la separación entre una fenomenología crítica-apodíctica y una fenomenología descriptiva, es decir al diseño de dos etapas fundamentales para la estructura del método fenomenológico, una primera etapa que trata de describir en toda su amplitud la experiencia trascendental, el campo recién logrado por la reducción trascendental, al que no se le puede amputar una parte tan decisiva como la concerniente a la intersubjetividad; y una segunda etapa en la que habría que evaluar críticamente esa experiencia. En mi opinión, el diseño de estas dos etapas es fundamental y de largo alcance, pues en él se nos irán condensando la

[7] En el tomo XIII de la Husserliana.

mayoría de los problemas fundamentales del método fenomenológico y a los que aquí no quiero más que aludir.

Según Husserl, y en una postura que se reiterará por los años 20, la primera etapa de la fenomenología es inmotivada, es decir, en ella prescindimos de la motivación del filósofo que comienza, de la función, por tanto, que el filósofo prevé para su reflexión. En la *Lección* de 1923/24 *Erste Philosophie II* también dice que toda la empresa de la reducción puede separarse de la preocupación del filósofo que comienza, es decir, que puede moverse en un plano puramente descriptivo sin atender a las exigencias críticas radicales. También en las *Meditaciones cartesianas* distinguirá con gran nitidez estas dos etapas. Incluso la *VI Meditación*, que Eugen Fink escribiera a petición de Husserl, se plantea explícitamente como la realización de esa parte crítica prevista pero no desarrollada en las otras cinco meditaciones.

Pero esta doble estructura, que arranca de la *Lección* que aquí presentamos, no deja de tener problemas, que, en mi opinión, Husserl trató de resolver en la *Lección Einführung in die Philosophie* de 1922/23[8], donde se plantea precisamente la evaluación crítica de esa primera etapa, llegando a la conclusión de que la reducción trascendental, el instrumento para entrar en la primera etapa, era en realidad también una reducción apodíctica, el instrumento previsto para la etapa crítica. Ahora bien, esta diferencia entre una fenomenología descriptiva y una crítica en la que se cumplan las exigencias filosóficas que ponen en marcha la fenomenología produce, a mi entender, una de las tensiones que dinamizaron la fenomenología sobre todo en la última parte de la vida de Husserl, al plantearse expresamente la pregunta por la función de la fenomenología y por el lugar que el fenomenólogo ocupa en la historia.

Pero de esta *Lección* no sólo arrancan estas dos problemáticas. A lo largo de sus cortos capítulos podemos ir viendo cómo se van clarificando una serie de temas que raramente son tenidos en cuenta en las interpretaciones habituales de la fenomenología, o que en todo caso se piensa que son tardíos en Husserl. Ya en el primer capítulo (§§ 1-10) podemos encontrar una clarificadora descripción de la «actitud natural» con el objetivo de adelantar la idea de un concepto natural de mundo, donde aparecen algunas ideas del último Husserl, la dife-

[8] Texto todavía inédito pero que pude consultar en Friburgo de Brisgovia, durante mi permanencia de año sabático en 1988/89.

rencia, por ejemplo, entre un concepto científico de mundo y un concepto precientífico, así como otra idea fundamental, que en mi opinión también es básica de *La Crisis*[9], la diferencia entre el mundo como *apriori* al que se refiere toda afirmación de existencia y respecto al cual sería insensato hablar de relativismo, es decir, pensar que podemos nosotros seres humanos tener otro mundo natural[10], y la noción de mundo en el doble sentido de relativo a los sistemas de adaptación biológica o de adaptación histórico-cultural. Quien lea esta distinción de la página 136 desde el conocimiento de *La Crisis* no podrá menos de sorprenderse de la antigüedad de una cuestión tan importante del último Husserl. De todos modos ese § 10, que termina el cap. I, plantea problemas que esperamos han de suscitar interesantes reflexiones.

Una de las cosas que más llama la atención es la importancia que en estas líneas que describen la actitud natural asume el cuerpo tanto propio como de los otros. Con ello, desde el principio de la *Lección* estamos asistiendo a un auténtico ejercicio de descripción fenomenológica, lo que es fundamental para la lectura de este texto, en el que no se trata tanto de leer lo que dice Husserl como de ir rehaciendo su discurso en la propia vida reflexiva de cada uno. Esto, que es un principio clave de la lectura de fenomenología, es básico en este texto, porque en él Husserl sigue una línea descriptiva de lo que, en la reflexión, tiene delante, y que sólo rehaciéndolo se entiende, como se puede comprobar en el difícil capítulo tercero. En esas descripciones se trata de ir privilegiando una visión fenomenológica frente a una visión natural que no responda a lo que tengo delante. Así cuando describe en los §§ 4 y 5 el cuerpo propio como centro y punto cero del mundo, es preciso rehacer una perspectiva que, siendo primera, está olvidada en favor de una consideración naturalista, en la que vemos nuestro cuerpo situado en un espacio homogéneo. Para hacer fenomenología es necesario adoptar siempre la perspectiva de lo que tenemos delante, y delante de mí tengo mi habitación, situada a mi alrededor; yo no estoy en mi habitación como si me viera desde fuera; aunque también se da esta segunda perspectiva, no es la original. Husserl lo dice claramente, yo soy centro de mi entorno, pero cada

[9] La última obra de Husserl, actualmente publicada en Ha. VI. Hay una traducción parcial en castellano en Editorial Crítica.

[10] Cfr. p. 137 y s. Las páginas se refieren a las páginas del texto alemán que va entre corchetes y en negrita.

uno capta ese punto céntrico como algo relativo, porque todo «aquí» que es mi centro, se puede convertir por el movimiento en un «allí» (p. 116 s.).

Una vez que ha descrito Husserl la actitud natural, pasa a distinguir de ella la actitud apriórica, no-empírica, eidética o esencial —pues todos estos nombres utiliza Husserl—, en la que no tenemos como referentes las cosas reales, «el mundo de lo fácticamente existente» (125), sino «objetividades esenciales», que están por encima de la existencia, e.d. que son lo que son independientemente de la existencia que puedan tener, como por ejemplo las series de números, que no necesitan ninguna existencia de números para que sean lo que son, para que en ellas se verifiquen los axiomas matemáticos que les conciernen. Husserl se esfuerza por asegurarse el sentido de esta actitud, incluso frente a la interpretación que de ella puedan hacer quienes mejor la practican, que son los matemáticos, porque «prejuicios empíricos inducen [al matemático]... a interpretar de modo empírico» lo que ha comprendido perfectamente como algo puro (cfr. p. 127). En esta actitud desarrollaremos la ciencia de la naturaleza como idea, que se materializa en una serie de ciencias, todas las cuales constituirían la *Ontología de la naturaleza*, o como también la llama «la ciencia pura de la naturaleza» (p. 129).

Pero con esta segunda actitud no hemos logrado aún el nivel propio de la problemática filosófica; por eso se pregunta Husserl si esas disciplinas que hasta ahora ha encontrado son las únicas disciplinas aprióricas posibles, e.d. si la ontología de la naturaleza sería la única disciplina apriórica pensable, con lo que empieza el cap. II. Es interesante anotar que hasta cierto punto en estas *Lecciones* se anuncia el camino de las *Ideas*, de modo que la función que en aquéllas cumple el cap. I lo cumple en las *Ideas* la Sección I, que trata de los hechos y las esencias; igualmente, el cap. II de aquí equivale a la Sección II de *Ideas*. Por eso una vez que se ha mostrado que en la actitud natural hay hechos y esencias, y las correspondientes ciencias, se pregunta Husserl por la posibilidad de otra actitud y por el método para conseguirla, justo lo que en *Ideas* será la «Reflexión fenomenológica fundamental», que tratará de la epojé y reducción fenomenológicas trascendentales.

Husserl introduce ambas después de exponer la posibilidad y el sentido de una psicología como ciencia apriori, paralela a la ontología de la naturaleza; de todas maneras en esa psicología no superamos la actitud natural, porque la naturaleza es el supuesto al que pertenecen

las regularidades esenciales que describe la psicología apriórica o esencial. Por tanto no se ha avanzado sobre lo dicho en el capítulo anterior. Enseguida lanza Husserl una pregunta que da el sentido de la operación que quiere llevar a cabo, para inmediatamente decir que se trata de una pregunta inicialmente incomprensible (p. 141). La estructura de este capítulo vuelve a recordar sobremanera a la de las *Ideas*, donde en el capítulo I de la Sección II se explica qué es la epojé, mientras que el II capítulo comienza diciendo que «hemos aprendido a entender el sentido de la epojé fenomenológica, pero en modo alguno su posible efectuación»[11].

Ahora bien, para probar esta posibilidad de cambiar de actitud, incluso de constituir una actitud totalmente nueva, inicia Husserl aquí un camino al que apenas recurrirá posteriormente, si bien creo que late en casi todas las presentaciones de la epojé y que por supuesto también aparece en las *Ideas*, en concreto en el § 42, una explicación de los diferentes modos de ser de lo que es propio de la conciencia y de lo que es propio de las cosas y por tanto la posibilidad teórica de separarlos para el análisis, lo que Husserl llamará en esta *Lección* la distintio phaenomenologica, terminología que también utilizará en la *Lección* de 1912 conservada en el manuscrito B II 19 y que está ya directamente detrás de la composición de las *Ideas*.

La argumentación de Husserl en este momento consiste en indicar que la conexión entre la cosa que es el cuerpo y las vivencias que le corresponden es una cuestión fáctica: la experiencia nos dice que es así, pero no se deduce esa pertenencia de un modo apriori: «no pertenece a la esencia de la cosa el que, por así decirlo, sea cosa sintiente o que reaccione con dolor ante un pinchazo o con picor en las cosquillas» (p. 142), a diferencia, por ejemplo, de lo que ocurre con una cosa, donde «una cosa que no fuese espacial ni tuviera cualidades reales sería un *nonsens*» (p. 142 s.). Esta diferencia, que en *Ideas* se entiende como la diferencia entre dos modos de ser: «Ser como conciencia y ser como realidad», es lo que permite «cortar sin contrasentido el vínculo empírico entre vivencia y toda existencia cósica» (p. 144), es decir, «podemos desconectar cualquier posición natural» para llevar a cabo un análisis científico en el que no se haga uso de ninguna posición de naturaleza. Partiendo de esa primera constatación sigue Husserl mostrando, como lo hará en las *Ideas*, el diferente modo de darse el uno y lo otro, el primero en una «percepción

[11] Ha. III, § 33, p. 69, trad. castellana, p. 74.

empírica» y el otro en una «percepción fenomenológica». Es el modo de darse el que nos ha de orientar en adelante, y con esto se pone ya a la base de la fenomenología la necesidad de dejarse orientar por el sentido en que se dan las cosas. El campo fenomenológico se nos da con un sentido distinto al campo de lo real, y mientras éste siempre depende en su verdad del correcto transcurso de su experiencia, el otro, p.e. un sentimiento «es en sí lo que es, exista o no, toda la naturaleza» (p. 147).

Pero ¿no se trata de una visión psicológica de mis vivencias? Husserl ya ha chocado con esta dificultad desde hace mucho. En cierta medida el paso de las *Investigaciones lógicas* a la fenomenología trascendental ha consistido en neutralizar respecto a la esfera de la conciencia toda apercepción psicológica, en no entender la conciencia como una realidad psicológica sin otra legalidad que la de la realidad física; por eso es preciso ahora expresarlo claramente, asegurándose de que la donación de lo fenomenológico, la percepción y experiencia fenomenológica, no es un acto psicológico, porque éste implica que atribuimos esos actos a un ser humano dotado de un cuerpo que está en un lugar concreto del tiempo y del mundo objetivo. Al desvincular lo fenomenológico de ese fondo que le da consistencia mundana, lo fenomenológico deja también de ser psicológico.

También compara Husserl su operación con la de Descartes, en lo que se parece y en lo que difiere, como tres años más tarde lo volverá a hacer en las *Ideas*. Pero aquí insiste en un aspecto que pasará desapercibido en las *Ideas*, en la desvinculación de la fenomenología de la preocupación por obtener un conocimiento absolutamente fundado, lo que posiblemente sea la intención última de la fenomenología y en general de la filosofía; pero a Husserl «no interesa aquí la ciencia universal absoluta, sino la ciencia en el seno de la actitud fenomenológica» (p. 151). En qué medida esa ciencia puede servir para fundamentar un conocimiento absoluto no es cuestión de este momento. Precisamente el fracaso de Descartes estuvo en que pensó excesivamente pronto en esa fundamentación. Husserl por el contrario quiere avanzar con precaución y antes de proceder a la discusión del significado del conocimiento absoluto es necesario recorrer el amplio ámbito de lo dado en la percepción fenomenológica.

La sencillez con la que plantea esa operación en el capítulo anterior no impide señalar inmediatamente algunas dificultades. A resolverlas y a clarificar el sentido de la nueva actitud fenomenológica está dedicado en primer lugar el capítulo tercero y luego el resto de los

capítulos, que tienen por objetivo impedir toda falsa limitación del campo fenomenológico. Y es precisamente en aras de esta intención que Husserl hará eficaz esa diferencia entre una fenomenología descriptiva y una fenomenología crítica o preocupada por la fundamentación absoluta, que es lo que va a dominar las páginas restantes de la *Lección*.

Una vez que hemos llegado a esta altura, conviene llamar la atención sobre la estructura de las *Lecciones*. Los dos primeros capítulos ocupan tantas páginas como todos los otros. El tercero es un pequeño capítulo que parece tener la función de introducir dos de los temas básicos de la *Lección* y que es lo que va a desarrollar en el resto de los capítulos; hace pues de puente, de modo que los cap. IV, V y VI son en realidad capítulos que tratan de dar contenido a los argumentos con que se ha rechazado en el cap. III la objeción del conocimiento absoluto. Husserl lo dice expresamente al comienzo del cap. IV: perseguir «las reticencias que se quieren elevar contra el carácter absoluto de la donación fenomenológica... nos será provechoso para poder echar alguna mirada a los estilos de tales donaciones» (p. 159). En ese sentido tienen una función positiva, al dibujar el alcance y resultado concreto de la reducción, pero su aparición en el escenario es defensiva, es decir, sólo porque de entrada hay dos objeciones, la del solipsismo y la del conocimiento absoluto, que por supuesto no derivan directamente de lo expuesto en los dos capítulos primeros.

Empieza Husserl con el problema del solipsismo, aunque todavía no lo aborda desde su raíz misma; sólo anuncia que se debe a una radical incomprensión del principio básico de la reducción fenomenológica y a una falsa comprensión del concepto de trascendencia. Precisamente uno de los logros más importantes de estas *Lecciones* será el haber insistido en la clarificación de los diversos conceptos de trascendencia e inmanencia, ampliando los matices de lo que ya había expuesto en la introducción a la *Lección sobre la cosa y el espacio*, a la que nos hemos referido antes[12].

También preocupa a Husserl la objeción en torno al conocimiento absoluto; pero la objeción tiene aquí la función de clarificar la actitud fenomenológica en el sentido al que ya se ha referido al compararla con Descartes. Es cierto que lo dado fenomenológicamente tiene un tipo de donación distinto que el de cosas. Pero eso no es algo que ahora nos preocupe. De hecho la pregunta sería más bien cómo

[12] Cfr. la nota n. 5.

establecer una ciencia con ese eventual conocimiento absolutamente dado; pero la cuestión es que no necesitamos motivos para la actitud fenomenológica: «a la fenomenología no se necesita imputar ningún motivo en absoluto» para practicar la epojé. La motivación filosófica que pueda tener el fenomenólogo es una cuestión privada suya. La importante nota 12 (p. 156) nos aclara de nuevo la intención husserliana, comentando la palabra «contemplación», *Erschauung*. De ahí se deduce cuál es el resultado de la reducción que se está esforzando por presentar: la fenomenología que se puede establecer una vez practicada la epojé y la reducción no es aún una fenomenología eidética y aún estamos «sin preguntar por su justificación apodíctica».

En la fenomenología es de vital importancia no confundir los niveles ni las operaciones por las cuales nos elevamos a ellos. Desgraciadamente la norma es confundir todo, la reducción trascendental con la eidética y ambas con la reducción apodíctica, entendiendo la fenomenología sólo desde el motivo antropológico de la fundamentación de un conocimiento absoluto. Esto que es la motivación del filósofo que comienza, es una motivación que puede y debe ser eliminada de la tarea del fenomenólogo que comienza. Sólo cuando ya haya asegurado la metodología, deberé reflexionar en la segunda etapa sobre las implicaciones filosóficas de mi método.

Es posible que un gran número de errores en torno a la fenomenología se hayan producido por haberla iniciado según la metodología epistemológica cartesiana, exigiendo de entrada un conocimiento absoluto. La argumentación de Husserl es que antes hay que establecer la ciencia misma fenomenológica y para ello se debe proceder como lo hace el propio investigador de la naturaleza; es preciso conceder a la experiencia su derecho, lo que no significa que lo dado en ella sea un conocimiento absoluto, porque cualquier constatación, lo mismo que los informes que pueda hacer el científico, puede ser modificada en el futuro. Si el conocimiento fenomenológico es un conocimiento, no necesita para su establecimiento ninguna otra prueba, no necesita pasar por la prueba crítica. De todas maneras termina Husserl el capítulo III anunciando lo que va a ser ya el motivo fundamental hasta el final de las *Lecciones*, la necesidad de distinguir «en el interior de la propia reducción fenomenológica entre diferentes modos de donación» (p. 158), tal como dirá luego, entre la percepción fenomenológica y la experiencia fenomenológica; en consecuencia es de prever la existencia de diferentes disciplinas fenomenológicas, según tengan a su base una percepción fenomenológica o bien una ex-

periencia fenomenológica, en la que hay «donaciones incompletas» (cfr. p. 159 nota).

Se trata, por tanto, de delimitar con precisión el nuevo ámbito, para poder establecer la ciencia inicial de lo dado después de la reducción, en la que se ha desconectado lo trascendente mundano, es decir, se ha impedido todo recurso teórico a proposiciones que lo supongan ya como dado; a cambio nos hemos quedado con lo que se nos da en una percepción fenomenológica. Pero para precisar con qué nos hemos quedado, es necesario determinar el alcance de la percepción fenomenológica y por tanto el sentido de lo trascendente que desconectamos, lo trascendente mundano. Para ello hay que tener en cuenta que, si bien lo que se nos da en una percepción fenomenológica es radicalmente inmanente a ella y por tanto absolutamente indudable, con la percepción fenomenológica «mezclados en cierto modo con ella se presentan inmediatamente otros modos de donación» (p. 159), en los que lo que se da ya no ofrece total seguridad, pero que son necesarios para que la experiencia fenomenológica pueda tener un sentido. Respecto a la inmanencia total de lo dado en percepción fenomenológica, ese tipo de donaciones, que acompañan o rodean a la percepción fenomenológica, parecen admitir algún tipo de trascendencia. Se imponen, por tanto, dos cosas; primero, ratificar lo que ya había dicho antes hablando de Descartes: si nos quedamos sólo con lo absolutamente dado, no se qué hacer, no se sabe cómo empezar una ciencia con un comienzo tan parco, porque incluso el juzgar sobre lo dado implica que lo dado ya ha sido, como se expondrá en el § 24. Ese fue el error de Descartes. En segundo lugar, es necesario afinar el concepto de trascendente y su par, el de inmanente. Porque es cierto que debo desconectar lo trascendente, pero ¿qué trascendente? Si la desconexión abarca también a ese tipo de donaciones que rodean o acompañan a la percepción fenomenológica, «la desconexión es tan radical que, en general, ya no encontramos nada sobre lo que juzgar» (p. 160), y entonces «toda esta empresa de la desconexión pierde su sentido» (ib.).

Es necesario, por tanto, aceptar la experiencia fenomenológica tal como se da y en el sentido en el que se da; y en segundo lugar, definir con precisión el sentido de trascendente que dejamos en la reducción. En cuanto a lo primero la *Lección* se convierte, a partir de este capítulo IV, en una excelente muestra de sutiles análisis fenomenológicos de mi experiencia, en los que van desfilando con agudeza una serie de temas que no suelen salir con frecuencia en las obras de Husserl hasta

ahora publicadas en castellano y en los que se va a poner en marcha un nuevo concepto fenomenológico, que a la larga resultará decisivo, el concepto de implicación fenomenológica. En cuanto al segundo punto, el § 30 está dedicado a distinguir los tres tipos de inmanencia y trascendencia, para terminar postulando que sólo se desconecta aquella trascendencia que en ningún caso puede darse en experiencia alguna, y que es, por tanto, absolutamente trascendente a la conciencia.

No es lo mismo, en efecto, la trascendencia de mi pasado o de mi futuro (2º concepto de trascendencia) que la trascendencia de la naturaleza, que en sí misma no se puede dar, pues por su esencia misma sólo se puede dar mediante fenómenos (3er concepto). El objeto de una vivencia, siendo trascendente (1er concepto) a ésta en cuanto ésta es parte constitutiva inmanente de la corriente de la conciencia, no lo es en absoluto en cuanto pertenece esencialmente a la misma. La parte de un objeto no dada de una vivencia o el pasado y el futuro, siendo trascendentes respecto a lo realmente dado, al ahora o a la parte efectivamente dada en la experiencia, no son absolutamente trascendentes a la conciencia, puesto que pueden ser dados, e.d. convertidos en correlatos de experiencias efectivas, siendo, en ese caso, posibles inmanentes. Sólo lo natural que bajo ningún concepto puede darse en sí mismo, pues sólo puede darse por fenómenos, es radicalmente trascendente[13] y sólo a él se aplica la desconexión.

[13] Permítaseme reproducir el cuadro con el que ilustré esta aportación de la *Grundproblemevorlesung* en mi libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (Anthropos, 1987), p. 61.

<table>
<tr><td>NOESIS</td><td colspan="3">NOEMA</td></tr>
<tr><td>COGITATIO</td><td colspan="3">COGITATUM</td></tr>
<tr><td>ACTO INTENCIONAL</td><td colspan="3">OBJETO INTENCIONAL</td></tr>
<tr><td>ingredientes
reales</td><td>lo dado
realmente</td><td>lo dable,
e.d.
implicado
en lo dado</td><td>objeto real
cosa en sí,
ni dado
ni dable</td></tr>
<tr><td>1 inmanente</td><td colspan="3">1 trascendente</td></tr>
<tr><td colspan="2">2 inmanente</td><td colspan="2">2 trascendente</td></tr>
<tr><td colspan="3">3 inmanente</td><td>3 trascendente</td></tr>
</table>

En base a estos diversos conceptos de trascendente pasa Husserl a examinar los diversos actos de conciencia, para mostrar hasta qué punto en la inmanencia están implicadas trascendencias que no se pueden desconectar. Con eso el hilo argumentativo básico de la mayor parte del resto de la *Lección* va a consistir en mostrar que en la inmanencia fenomenológica de lo realmente dado se integran en el modo de la implicación trascendencias —que desde el concepto número 3 serán en realidad inmanencias—, que no pueden ser desconectadas, aunque también respecto a ellas hay que practicar un tipo de reducción. El mantener esas trascendencias es incluso preciso para poder pensar, por ejemplo, la percepción fenomenológica misma sobre la que juzgar; pues, si quiero juzgar sobre la percepción, tengo que dejar valer el pasado reciente al que se refiere mi juicio fenomenológico.

Por eso es preciso dar un paso más; porque así como he practicado una desconexión de lo trascendente dado en mi vida actual, de modo que la percepción se transmute en percepción fenomenológica y su correlato, en correlato fenomenológico, es necesario practicar también una desconexión en los objetos dados en aquellos actos que ellos mismos no son percepciones, por ejemplo, en el recuerdo, por lo que en estos actos hay que practicar una doble reducción. Pero antes de exponer la necesidad de esa reducción, reducción que, tal como veremos, va a tener una importancia decisiva, Husserl muestra hasta qué punto su argumentación depende de los recelos frente a la exigencia de un conocimiento absoluto, al reivindicar la primera trascendencia en la inmanencia, la retención, esa modificación de lo inmediato del tiempo por la que éste inmediato se convierte en pasado aún retenido en la conciencia. Pues bien, respecto a ella dice Husserl en primer lugar que en ella se da el pasado reciente y en segundo lugar que «desconfiar de tal donación significaría tanto como arrojarse en los brazos del escepticismo absoluto» (p. 162).

Inmediatamente pasa Husserl a analizar los actos de conciencia más usuales, el recuerdo (§ 26), la expectativa (§ 27), el conjunto de implicaciones motivadas que acompañan a cualquier percepción (§ 28), todo lo cual se expone en unos análisis fenomenológicos que puede resultar incluso atractivo repasarlos personalmente y que en todo caso constituyen un excelente ejemplo del nivel concreto en el que la fenomenología se desenvuelve. Especialmente llamativos resultan los ejemplos del § 27.

Lo que Husserl persigue con este recorrido es mostrar qué signi-

fica en esos actos la práctica de la reducción, mostrar qué significa la transmutación del acto empírico, es decir, de un acto que pertenece a un sujeto empírico enrolado en el tiempo y mundo objetivo, en un a to fenomenológico; y aunque a veces puede parecer un tanto ambiguo, antes o después formula con precisión lo que se persigue. Al final del § 28 (p. 167) hay una frase que me parece muy importante, por cuanto nos da el verdadero sentido de la reducción, no tanto en su aspecto negativo, —de epojé—, como en su aspecto positivo de re(con)ducir a; dice Husserl: «También la forma propia de la experiencia que se llama *empatía* en la vida anímica ajena, y antes naturalmente la experiencia empírica del yo, podría ser invocada y reconduciría de nuevo a plexos de motivación de fenómenos reducidos, completamente determinados según la forma y el modo». De lo que se trata, pues, es de, poniendo entre paréntesis la realidad trascendente como la realidad desde la que comprendemos, re(con)ducirla a las experiencias o series de experiencias coimplicadas y motivadas que están a la base de esa realidad. Una realidad es entonces sustituida por una serie de experiencias implicadas.

Un dato importante a señalar es que los análisis anteriores son pasos previos para llegar al cap. V, en el que se pretende fundamentar que mediante la reducción se trata de conseguir todo el campo de la experiencia fenomenológica, la conciencia completa, que, aunque es cierto que no puede llegar a la intuición en toda su amplitud, es de todas maneras el ámbito sobre el que se extiende la experiencia fenomenológica, que «se extiende *sobre la corriente total de la conciencia*» (p. 177).

El § 35, ya al final del cap. V, está dedicado a explicitar este supuesto básico de la reducción fenomenológica, el hecho de que por ella el objeto deja de ser un objeto incorporado al tiempo y espacio objetivo, para pasar a ser un índice de conjuntos o plexos motivados de experiencias, lo que Husserl destaca como un conocimiento muy importante: «Y ahí se da el conocimiento de extraordinaria importancia de *que toda experiencia natural, tomada como ser inmanente, motiva una multiplicidad de otras experiencias naturales y de posibilidades reales de experiencia natural; de que podemos desenmarañar estos plexos de motivación, que son plexos de la conciencia pura, y dirigir nuestra mirada a ellos*» (p. 181).

Conviene resaltar esta idea que nos lleva a volvernos del mundo a la conciencia como un entramado de experiencias. No es fácil decidirse a traducir la palabra que Husserl emplea para estos entramados

de experiencias que se motivan mutuamente. Generalmente habla Husserl de *Bewußtseinszusammenhänge*, y lo hemos traducido como plexos o conjuntos de conciencia. La palabra castellana precisa sería «urdimbre». La vida humana es una urdimbre extraordinariamente complicada, en la que el mundo, la realidad, se integra como una base o un fondo sumamente matizado por los intereses, las expectativas, los recuerdos, las ilusiones o frustraciones del sujeto, todo lo que constituye el mundo de cada uno. Lo que la reducción pretende es poner ante nuestra vista precisamente la conciencia como esta urdimbre; para ello debemos desconectar el prejuicio de realidad, que hace que no reparemos en nuestra propia vida.

Y es en este contexto en el que aparece la doble reducción de la que se habla primero en el § 29 y luego en el § 34 y que constituye la otra gran aportación de estas *Lecciones*. En efecto, no es difícil ver la práctica de la reducción en la percepción, constatando que el objeto que tengo delante es resultado de una serie de experiencias actuales y posibles de él. Con esto obtengo mi vida presente. Pero mi vida es mucho más amplia; está atravesada, por ejemplo, por una referencia inmediata y continua a mi pasado, a mi futuro, a los otros. ¿Cómo reducir esas experiencias? Pues bien, para ello introduce Husserl una segunda reducción, la practicada en esos actos mismos. El recuerdo es un acto presente, y como tal, en la medida en que estamos dentro de la reducción, ya no pertenece a un yo empírico, por tanto ya no tiene sentido tratar de explicarlo psicológicamente. Para el fenomenólogo es un acto que debe ser analizado exclusivamente como lo que se da en sí mismo, sin ninguna referencia a lo que está fuera de él, p.e. a cualquier base fisiológica, que no entra en absoluto en el recuerdo. Pero con esto sólo se ha dado el primer paso, porque el objeto del recuerdo estaba puesto en el mundo, era un objeto que tenía su lugar y su determinación mundana. Pues bien, también ahí hay que practicar la reducción, reconduciendo ese objeto dado en el recuerdo a la serie de experiencias motivadas en que se da ahora de acuerdo a la forma en que antes se dio. Veremos entonces que el objeto no está ahí directamente, sino que lo que es recordado es el yo que recuerda, porque el objeto es dado en una perspectiva determinada, y está por tanto mediado por unas experiencias muy precisas. Descubrir esas series de experiencias motivadas que constituyen el objeto del recuerdo es lograr convertir el recuerdo en experiencia fenomenológica.

Y antes de pasar a la problemática breve pero intensa del capítulo VI

conviene enunciar otro de los temas importantes de esta lección, la diferencia entre la reducción fenomenológica y la reducción eidética, por lo menos en esta fase. El resultado de la reducción fenomenológica no es la obtención de estructuras esenciales de carácter eidético, sino la obtención del dato fenomenológico fáctico: «La identidad del dato fenomenológico en diferentes actos de conciencia ... no es un factum extrafenomenológico, sino algo fenomenológicamente dado y, por tanto, un factum de experiencia fenomenológica» (p. 173). Pero, por lo que nos había dicho antes, en la p. 168, sabemos que se trata del «ser singular fenomenológico». En la nota 6 de la página 162 se pronuncia con total claridad al respecto, pues después de practicar la reducción fenomenológica dice que aún no se ha ejecutado la reducción eidética; porque, como dice ya casi al final cuando se plantea la cientificidad de su discurso, una vez practicada la reducción fenomenológica trascendental estamos ocupados, del mismo modo que el científico natural, «con objetividades individuales» (p. 192), aunque ciertamente en la actitud fenomenológica. Es a partir de ahí como hay que plantear los problemas de la ideación para la construcción de un conocimiento científico. Todo esto no obsta, sin embargo, a que en determinados momentos del análisis proponga sus descubrimientos como auténticas leyes esenciales, como ocurrirá en el § 38 (p. 185), donde se nos dice que en ese caso se trata de «puros análisis de esencias y leyes esenciales», con lo que se adelanta de una manera práctica en el descubrimiento de las implicaciones mismas de la reducción.

En la línea del capítulo V, de conseguir la totalidad de la conciencia, sigue el cap. VI con el tema de la intersubjetividad, porque así como la conciencia implica un pasado, un futuro o un horizonte de fantasía, igualmente implica un contexto intersubjetivo. Y no dejan de ser interesantes las dos direcciones de la indicación de Husserl, en primer lugar el contexto intersubjetivo de la conciencia, para cuya formulación adelanta que tanto la ciencia, tomada en la totalidad de su valor, como la naturaleza son unidades intersubjetivas; en segundo lugar se refiere a los actos de conciencia que van a otra conciencia. Creo que merece la pena señalar estas dos vertientes, pues en una se trata del horizonte intersubjetivo en el que vivimos y que está implicado en nuestros objetos, mientras que en el otro caso se trata de los actos explícitos de referencia a los otros. En mi opinión ha complicado o dificultado la interpretación del planteamiento husserliano no haber tenido en cuenta esta distinción, sobre todo al dedicarse Hus-

serl casi siempre a la práctica de la reducción intersubjetiva en los actos explícitos de referencia a los otros.

De todas maneras llama la atención la brevedad del tratamiento que Husserl dedica a este tema y el eco que tuvo para él mismo, por lo que es de sospechar que lo importante no es tanto lo que aquí se dice como el camino abierto con la solución que se da a la cuestión del contexto intersubjetivo. Tres parágrafos se le dedican; en el primero se formula una ley de la conciencia (p. 185), que creo que resulta decisiva a la hora de determinar la diferencia fenomenológica del autoconocimiento y del conocimiento del otro, la ley según la cual a la esencia de la experiencia pertenece la unidad de una corriente temporal de conciencia en la que los recuerdos se integran como pertenecientes a ella, en la que tienen una posición que idealmente sería descriptible, de modo que terminarían encadenándose en la conciencia en la unidad de un recuerdo. Precisamente la imposibilidad de aplicar esta ley en el caso del otro hará que el otro puesto en la experiencia llamada *Einfühlung* sea verdaderamente otro.

No está excesivamente desarrollada la teoría de la empatía en este texto, pero en él se ponen unas importantes bases. En primer lugar se aborda la cuestión explícitamente desde la reducción, en la que no se trata de poner entre paréntesis para perder ámbitos de experiencia sino exactamente al revés, de dejar falsas interpretaciones para conseguir los plexos de experiencia con todas sus implicaciones. De ahí que en el caso de otro se trata de no permitir una explicación naturalista para centrarnos en el modo como yo tengo experiencia del otro; la experiencia que Husserl analiza es la que entonces se llamaría *Einfühlung*, aunque posteriormente dirá que esa es una palabra bastante inadecuada[14]. Tres ideas destacan en este breve parágrafo, primero, la experiencia del otro pertenece al grupo de las *Vergegenwärtigungen* (p. 187), e.d. de las representificaciones, actos en los que se da un yo distinto de mi yo actual presente. El estudio de esa experiencia exigirá un estudio de las representificaciones. Segundo, es una experiencia inmediata, no es ni recuerdo, ni representación en imagen, ni fantasía: «nosotros intuimos en el otro su vivencia de modo completamente inmediato» (p. 188). Tercero, respecto al otro hay dos posibilidades, que en mi opinión hay que aproximar a lo que después llamará empatía inauténtica y empatía auténtica, y empatía directa y empatía re-

---

[14] Cfr. Ha. XIII, p. 234, donde se dice que es una palabra «ziemlich schlecht», bastante mala.

fleja. Sin que en este momento podamos tomar partido por una interpretación precisa, yo diría que la que aquí tiene Husserl *in mente* se parece más a la inauténtica y directa, porque, en sentido propio, al conocer inmediatamente al otro como otro yo, no «nos hacemos simplemente una imagen de su vivenciar», pues este caso, que incluiría elementos de la empatía auténtica y presumiblemente de la refleja, lo sentimos «como algo especial» (p. 187)[15]. Pues efectivamente, una cosa es conocer al otro en cuanto otro, lo que aquí llama de acuerdo al uso habitual de entonces *Einfühlung* pero que terminará confesando como palabra inadecuada —y por tanto como *uneigentliche Einfühlung*, que por eso debe ser llamada sencillamente *Fremderfahrung*, experiencia del otro—; y otra cosa es tratar de conocer los contenidos de la vida del otro, su carácter, sus formas de reaccionar, de sentir, de pensar, etc., para lo cual tengo que representarme sus vivencias. Esta es la auténtica empatía, pero para ésta, se supone que el otro es conocido previamente como otro, aunque de acuerdo a las expresiones de Husserl este conocimiento del otro implique conocer de modo inmediato ciertas vivencias, por ejemplo la cólera o el dolor, aquellas que tienen una expresión inmediata en el cuerpo. Por supuesto que en la clarificación de la experiencia del otro o empatía las *Lecciones* no van más allá.

Es importante, sin embargo, la *Lección* porque aplica a la empatía, en el primer sentido, la doble reducción para conseguir al otro en sentido fenomenológico, a lo que dedica el § 39, en el que se aplicará la doble reducción siguiendo la peculiaridad misma del modo de donación propio de esa empatía, pues de acuerdo a su sentido propio lo dado en la empatía que tiene su propio horizonte de temporalidad no puede pertenecer a mi misma corriente de conciencia, a diferencia, por tanto, de lo que ocurría en el recuerdo; aquí no hay un camino posible que lleve del horizonte temporal del otro a mi horizonte temporal vivido, por lo menos si practicamos la reducción, e.d. si eliminamos la referencia al tiempo objetivo, única en la que se unifican mi tiempo y el del otro. Pero del mismo modo que yo por la reducción me encuentro con toda mi experiencia en la que aparecen todos los

[15] En el texto de Husserl se puede percibir esta importante diferencia con cierta nitidez, pues dice: «también nos figuramos frecuentemente cómo se siente otro», con lo que está indicando lo que después llamará la *eigentliche Einfühlung*. A continuación dice, pero «interpretar así *toda* [que más adelante fue sustituido por *la*] tiene su dificultad: pues nosotros intuimos en el otro su vivencia de modo completamente inmediato», p. 188.

objetos como índice de plexos de conciencia actual o posible, igualmente el otro es puesto como centro de su entorno, si bien ese entorno «se extiende a la naturaleza total, a la misma que también está ahí para mí». Por tanto en la reducción emprendida a raíz de la empatía también es cada cosa índice de experiencias posibles para otros, con lo que la naturaleza aparece como un índice de nuestras experiencias que discurren de un modo coordinado, que tiene un carácter regulado. Obviamente no entra Husserl en este texto a explicar esta coordinación «de las mónadas entre sí a través de legalidades unitarias», como dirá en el § siguiente, y que da como resultado una naturaleza única a partir de múltiples corrientes de conciencia. Creo, sin embargo, que en lo que concierne a la intersubjetividad es difícil haber dicho tanto en tan pocas páginas.

Por fin, en el último capítulo parece que Husserl se dispondría a abordar esa segunda etapa de la fenomenología que antes ha enunciado como una tarea posterior, la que podemos llamar fenomenología crítica, aunque al igual que en el tema de la intersubjetividad, no podamos encontrar en esta *Lección* más que alguna ligera indicación, pero que de todas maneras nos orienta en la dirección en la que se debe interrogar. Pues siempre es una pregunta muy importante el carácter o el tipo de afirmaciones que se han hecho en el dominio fenomenológico: si se trata de cuestiones esenciales aprióricas, como parece ser el caso, o de una cuestión meramente de hecho y en este caso, e.d. si tomamos la experiencia como posición de individualidades, si sobre esa base se podrá llevar a cabo una verdadera ciencia de hechos. De todas maneras es interesante señalar que Husserl cree necesario distinguir entre la práctica de la reducción y los problemas del alcance científico de la fenomenología, aunque también confiese que muchas de las afirmaciones que ha ido exponiendo, por ejemplo, las referidas al tiempo, tienen un carácter esencial apriórico.

En cuanto a la traducción, conviene decir que estaba terminada hace ya casi dos años, pero, por acertada recomendación de la casa editora holandesa, hemos procedido también a la traducción de los textos complementarios que siguen al texto principal así como a la del texto que en la edición de la Husserliana figura con el número 5 y que es el texto preparatorio de las *Lecciones*; la demora que eso haya podido suponer en la publicación de este texto creo que ha merecido la pena, a la luz del innegable valor de esos anejos. Por mi parte quiero agradecer a César Moreno haber hecho el esfuerzo del primer

borrador de traducción; segundo, haberme confiado la revisión de su traducción, y en tercer lugar, la amabilidad y generosidad con que aceptó en todo momento mis sugerencias y propuestas. Sin su decisión y empuje no se hubiera llevado a cabo esta edición. Por último quiero agradecer también a Alianza Editorial la disponibilidad para publicar esta obra de Husserl.

NOTA SOBRE LA TRADUCCION
«Durch» die Worte

César Moreno

«Nicht letztlich auf die blossen
Worte gerichtet, sondern "durch" die Worte
auf deren Bedeutung»[1]

En ocasiones quizás debiésemos intentar leer los textos husserlianos como si aún nos fuese posible escuchar al propio Husserl, *oír su voz*, y leerlos, por tanto, contando con la posibilidad de que tal vez no fueron pensados originalmente para ser leídos, sino ante todo *escuchados*, circunstancia ésta que sin duda debió repercutir en el acto de gestación y expresión del discurso, en su «origen», y que quizás pueda dejarse sentir en el acto de lectura —y antes, más aún, en el de traducción— en quienes ya no podemos ser destinatarios propiamente de la voz husserliana, sino tan sólo lectores de sus *textos*. En verdad, habría que intentar transitar el pasaje que condujo, o conduce, no sin múltiples vericuetos y atolladeros, vueltas hacia atrás, saltos hacia adelante, giros y rodeos, del pensamiento que pensaba, o piensa, en el «despacho» interior de la reflexión (ése del que Jünger decía que tiene *ambiente de reloj de arena*), al aula o *auditorio* —sea, así pues, la *voz* y el *decir*— y de éstos, mediando la escritura y el

[1] «No dirigida [la intención del que habla], en último término, a las meras palabras, sino, "a través de" las palabras, a su significación» (HUSSERL, E., *Formale und transzendentale Logik*, Nijhoff (Husserliana XVII), Den Haag, 1974, p. 26 [ed. cast. a cargo de L. Villoro, UNAM, México, 1962, p. 25]).

texto, al Archivo o Biblioteca —sean, pues, las «obras»: pensamiento/voz y pensamiento/escritura. Del pensamiento que piensa a la pluma que escribe, de ésta a la voz que habla y, nuevamente, al pensamiento, a la escritura, pero esta vez en la labor paciente de esa especie de Penélope del pensamiento que es Husserl (como todo verdadero filósofo), en el esfuerzo de la enmienda y el complemento: insertando, suprimiendo, corrigiendo, anexando, tejiendo y destejiendo siempre, volviendo a comenzar una y otra vez: *Prolegomena*, *Grundprobleme*, *allgemeine Einführungen*, *Einleitungen*, *Versuche*... siempre *para* o *hacia* (*Zur*) sin acabar de llegar nunca, al menos aparentemente, a una ansiada *Erste Philosophie*. Los propios títulos y subtítulos de los escritos husserlianos testimonian bien a las claras la vocación de un pensamiento de *eterno principiante* (según se veía Husserl a sí mismo). Nosotros, imposibles destinatarios de la voz husserliana —ya lo dijimos—, solamente podemos desenvolvernos en la trama del pensar/leer/pensar confiando, en el fondo, no encontrar una traba insalvable en el *límite* que nos constituye como meros lectores, pues finalmente *creemos* que siempre debemos enfrentarnos, ya se trate de escuchar o leer, con esencialmente casi lo mismo bajo la forma de un inmiscuirse, o de una introducción, o de un *meterse adentro* filosóficos inagotables. Por suerte o por desgracia, Husserl no escribía tanto (o tan sólo) para el lector *qua* lector —cuando no escribía tan sólo para sí o, como es el caso de las lecciones que nos ocupan, para sus más inmediatos y ocasionales oyentes—, sino ante todo tan sólo (aunque también, en estos tiempos, nada más y nada menos) para quien buscase pensar sin ser «papagayo de sí mismo» o de otros, como solía decir el propio Husserl. De cualquier modo, es cierto que los textos/lecciones aportan a la trama vital de lo intratextual algo que la mera textualidad *qua* textualidad no logra a veces traslucir de no ser por concesiones del propio texto al lector cuando le ofrece pistas de su propia expresión primeriza y pública como voz, más allá de la meditación sin trabas y serena que lo iluminó o en el trance del presente mismo del pensamiento/escritura que se hace voz y se encomienda oralmente a Otro, fuera ya del «despacho interior de la reflexión» —que, sin embargo, Husserl nunca abandona del todo.

Habría sido apasionante *escuchar* a Husserl a pesar de su voz sin apenas énfasis y en ocasiones monocorde. Hans-Georg Gadamer, de quien procede este testimonio (hacia 1923), encontraba sorprendente el estilo oral husserliano, tan ignorante de sí mismo y capaz de proporcionar a la intuitividad de las descripciones husserlianas algo de

extraño y admirable. Otro compañero de Gadamer, Fjodor Stepun, llegaba a caracterizar a Husserl en su cátedra (con un estilo muy «profesoral», algo mayestático y distanciado, según el testimonio de Lévinas) como un relojero que se hubiera vuelto loco, pues no otra cosa parecía el alto grado de concentración con que el maestro movía los dedos de la mano derecha y describía círculos con la izquierda. «De concentración Husserl sabía realmente algo» (Gadamer). Habría sido importante —sí, por qué no— comprobar *in situ* la estricta mirada de Husserl a través de sus gafas, que le hacía tener *etwas Imponierendes* (también Gadamer) y apreciar en vivo el estilo reflexivo husserliano: cómo para Husserl el diálogo y la discusión eran, ante todo, un asunto íntimo sobrecargado de una seriedad sin límites, un problema de sí consigo mismo, un «monólogo» pletórico de tensiones internas que hubiese de suplir la bondad y *distensión* del diálogo, un monólogo como ése del que Maurice Blanchot decía que Apolo, por medio de Admeto, habría liberado a los hombres al facilitarles el pensar y el habla *dobles*, duplicados entre el yo y el Otro. Dos anécdotas, de Gadamer y Spiegelberg, respectivamente, ilustran esta peculiaridad. Cuenta Gadamer cómo Husserl, en cierta ocasión, después de haber discurrido en voz alta durante aproximadamente media hora acerca de la respuesta que el propio Gadamer dio a una pregunta por él planteada, respuesta que a Husserl no debió parecerle suficiente, dijo a Heidegger, Becker y Clauss, que le acompañaban a la salida de clase: «Hoy ha sido realmente una discusión excitante». Spiegelberg, por su parte, narra cómo en cierta ocasión, habiéndole un oyente presentado una objeción, le interrumpió Husserl diciéndole que hablase más lentamente: «Sie müssen wissen, dass es mir schwer ist, mich in die Gedankengänge anderer hineinzuversetzen», esto es, que tendría que saber —el alumno— que a Husserl le era difícil trasladarse a los pasos de ideas o pensamientos de otro. Trayendo estas anécdotas[2] a la presente nota sólo hemos pretendido ofrecer alguna pista para que el lector trate de vislumbrar o imaginar por sí mismo las circunstancias en que acontecía el *tránsito al auditorio*, la clase oral, la voz, la expresión y los gestos que animaron las lecciones de Husserl, de las que esta *Grundproblemevorlesung* es algo más que un meritorio exponente.

---

[2] Las hemos tomado de la obra colectiva conmemorativa del cincuentenario de la muerte de Husserl, *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild* (hrsg. von H. R. Sepp), Karl Alber, Freiburg/München, 1988.

Seguramente una de las dificultades más importantes que entraña la traducción de textos filosóficos (y que se agrava ante la presencia de textos como éstos de Husserl, sin pretensión de edición pública, pues se trata tan sólo de *Vorlesungen* y *Forschungsmanuskripte*), coartándola, estriba en la necesidad de traducir del modo no solamente más adecuado posible (inteligible), sino también más literariamente bello (diríamos, amablemente legible) un *pensamiento* cuya extraversión textual (su estilo) siempre parece dejar algo, o mucho, que desear, no habiendo buscado nunca tal pensamiento seducir por la forma ni revestir de belleza o ingenio sutil aquello a lo que creía deberse. Permanece, ante Husserl, la sensación de la absoluta despreocupación estético-retórica de un esfuerzo filosófico, el suyo, adusto, sobrio y, por añadidura, sometido a la lógica de la entrega a, o sacrificio por, aquello que el pensar cree avistar más allá de los límites de la escritura y su retórica: como si la forma y el *estilo* fuesen, en tanto vehículos expresivos o ropajes de los testimonios descriptivos o de los descubrimientos eidéticos, apenas valiosos —esto es, un accesorio, un lujo, o un condimento— frente a la *urgencia del significado* y de las «cosas mismas», o como si la atención a lo trascendente (en la mirada/visión y el querer-decir) que anima o *inspira* al texto fuese indiscutiblemente siempre más valiosa que la inmanencia y el deleite en la mera textura (casi epifenoménica, se diría) del texto. En este rasgo de la escritura husserliana (escritura, desde luego, pero antes pensamiento/voz), impregnada de «metafísica» (metafísica del signo/referente, diría Derrida), es como si Husserl dijese: «Ni esperes de mí compuesta y atildada expresión. Si me pusiera a escoger las palabras y a usar giros elegantes, la verdad se me escaparía de entre las manos. (...) yo hablaré con suficiente hermosura si hablare con suficiente verdad. Quédense las bellas palabras para los poetas, los cortesanos, los amantes, las meretrices, los rufianes, aduladores, parásitos y gentes de esa laya, que tanto se precian de hablar bien. A la ciencia le basta siempre, porque es lo único necesario, la propiedad del lenguaje»[3]. En Husserl se aprecia con nitidez, y no sólo por una casualidad fortuita, sino por las propias exigencias del dictum *zu den Sachen selbst* presidido por un modo no-lingüístico de comprender el *logos*[4], decía

[3] SÁNCHEZ, F., *Que nada se sabe*, Espasa-Calpe (Austral, 1463), Madrid, 1972, p. 37.

[4] Vid. HUSSERL, E., *Formale und transzendentale Logik*, op. cit., §§ 1-3, en especial p. 26 (trad. cast., parcialmente modificada por mí, p. 25): «cuando la alocución [*die Rede*] transcurre en su función natural, como alocución en la que "se enuncia esto y aquello", es patente que la intención práctica de quien habla no está dirigida, en último

que en Husserl se aprecia bien por qué la Filosofía nunca se ha preocupado lo suficiente (¿no nos preocuparemos hoy demasiado?) por eso que durante mucho tiempo se ha llamado «forma»[5]: domina en Husserl la pasión no ya por la «verdad» (ni por la referencia «metafísica», superada, que no negada, por la reducción fenomenológica), pero sí por la *ley del sentido* y, en definitiva, por el sutilísimo y tantas veces incomprendido trascendimiento propio de la *apertura intencional*. «Intento guiar, no adoctrinar —decía Husserl al final del cap. I de *Die Krisis*—, sólo mostrar, describir lo que veo. No tengo otra pretensión que la de poder hablar, en primer lugar frente a mí mismo y, luego, también frente a otros, según el mejor saber y la mejor conciencia, como alguien que ha vivido con una total seriedad el destino de una existencia filosófica»[6]. También se muestra en Husserl, con provocativa nitidez, incluso transparencia inocente, la *«culpa»* por la que lo que entendemos, o hemos hasta ahora entendido, por «Filosofía» se ha escindido frente a la «Literatura» (Rorty): la voluntad de ascetismo[7] (de ascetismo descriptivo, más que especulativo, en el caso husserliano). No debería extrañarse el lector, por tanto, de la desazón, e incluso malestar estéticos, digámoslo así, que tal vez puedan provocar en él los textos husserlianos; a cambio, la *seriedad* husserliana (de la que, por otra parte, tampoco podría decirse que estuviese libre de cierta retórica —la del vocabulario técnico, p.ej.) le asegurará que apenas alguna estratagema o ardid buscarán distraer su atención o seducirle: ante Husserl se experimenta la *seguridad en lo no-placentero* del texto y cierta confianza en la apelación, ruda y directa, *streng* (severa, pero también austera, minuciosa y rigurosa), al fondo *fenomenológico* siempre ahí presente (*dasteht*), pero también tan desatendido, de las «cosas mismas» en el *adentramiento en la experiencia*. Y,

---

término, a las meras palabras, sino "a través" de las palabras, a su significación; las palabras llevan intenciones significativas, sirven de puentes para conducir a las significaciones, a lo mencionado "con" ellas (...). Naturalmente, un loro en verdad no es "locuaz"».

[5] Vid. DERRIDA, J., «Qual, cual. Las fuentes de Valéry», en *Márgenes de la Filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 331 y ss.

[6] HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Nijhoff (Husserliana, VI), Den Haag, 1976 (2.ª ed.), p. 17 (ed. cast. a cargo de J. Muñoz y S. Mas, Crítica, Barcelona, 1991, p. 19).

[7] Vid. RORTY, R., «Filósofos y novelistas», en *Letra Internacional* 21/22 (1991), p. 64-69, trabajo en el que se busca «desarrollar una antítesis entre el gusto ascético por la teoría, la simplicidad, la estructura, la abstracción y la esencia, y el gusto del novelista por la narrativa, el detalle, la diversidad y el accidente» (p. 66).

sin embargo, esa «seguridad» que el lector puede agradecer, o recriminar, a Husserl (que es también la de la escritura, o la del texto ya *hecho, ahí*, que arrastra hacia su «exterior» o su «querer decir») siempre ha sofocado previamente al traductor, obligado como se encuentra no ya sólo a *pensar con Husserl*, empresa ésta difícil pero gratificante, e incluso placentera (más allá del placer del texto en sí y para sí), sino también a trabajar incansablemente con la escritura, el signo, el elemento lingüístico, la estructura gramatical, la casuística semántica y, en definitiva, a atravesar la distancia, densidad y espesura de la lengua, a encontrar una vía o camino de comunicación: la *recreación*, en definitiva, de un texto. El estilo de Husserl, con todo su indudable déficit estético-retórico, no será suplantado en la presente traducción. No debe olvidarse en ningún momento (ya insistimos en ello anteriormente) que lo que el lector tendrá ante sí son *apuntes de clase* y *manuscritos de investigación* sin pretensión de edición pública[8]. En virtud de la discontinuidad generada por el desnivel entre los *destinatarios* de las exposiciones orales husserlianas (o el propio Husserl, como oyente o lector de sí mismo) y los receptores de sus *escritos*, podrá apreciarse en el presente texto cierto descuido formal, reiteraciones de ideas —siempre espiroidales, por lo demás—, etc. y, en definitiva, el estilo de un discurso muy premeditado a la vez que expuesto a las eventualidades de la docencia o a la expresión del pensar ensimismado, y, por tanto, en cualquier caso, muy vivo, palpitante: el estilo de un discurrir que pide, además, que se acuse de él recibo como discurso «propio» del lector y como *texto*: campo metodológico de trabajo e indagación, texto para otros textos (asumamos al menos en este nivel, pues, las propuestas barthesianas), o texto (fuera ya, al menos aparentemente, de la mera intertextualidad) para otras miradas, otros modos de percibir y comprender, otros pensamientos, otras voces.

Los textos que presentamos proceden —tal como indica Iso Kern, editor de estas páginas en Husserliana—, de las lecciones que Husserl impartió durante el Semestre de invierno de 1910-1911. El texto original fue reelaborado en 1924 o 1925 por Landgrebe, reelaboración que Husserl leyó y anotó profusamente; algunas de esas anotaciones de Husserl también han sido incorporadas en el texto

[8] Al menos, sin embargo, nos ha quedado un texto *de Husserl*, no de sus oyentes (ventaja ésta que, como es sabido, no disfrutamos siempre en historia de la Filosofía).

que presentamos. Estos textos fueron en más de una ocasión revisados por Husserl, lo que nos asegura que cuidaba intensamente, si no el aspecto estético-retórico de los mismos, sí el conceptual —incluso, insistimos, de aquellos textos no destinados a su publicación editorial—; de aquí que hayamos creído necesario ilustrarlos en la presente edición con las notas del propio Husserl (que colocamos, como en la ed. alemana, a pie de página, seguidas de *Obs. de Husserl*) y del editor alemán, Iso Kern, relativas a las transformaciones y aspectos más significativos del texto (también a pie de página, seguidas de *Obs. de Kern*). Si el lector desea acceder al aparato crítico más pormenorizado de estas lecciones deberá consultar las págs. 509-515 del volumen XIII de Husserliana (para el texto principal, núm. 6), y las págs. 500-503 y 515-520 para el texto núm. 5 y los anexos XXI-XXX, respectivamente. Por último, nuestras *notas críticas* (relativas sólo al texto principal) se agrupan al final de los textos y anexos y se encuentran marcadas en éstos con letras (en cada página).

Por lo demás, no me queda sino agradecer a Javier San Martín, como amigo y presidente de la *Sociedad Española de Fenomenología*, su acogida de la traducción, que pulió con minuciosidad germánica, así como la exhaustividad en los consejos que me ha ofrecido con absoluta cordialidad, sin los cuales este trabajo no habría podido alcanzar la inteligibilidad y corrección que el pensamiento de Husserl sin duda se merece. Fue Javier San Martín, por lo demás, quien en su estudio sobre *La estructura del método fenomenológico* (UNED, Madrid, 1986) nos enseñó a muchos a valorar la importancia de los manuscritos de la *Grundproblemevorlesung*. Nadie más indicado que él, por tanto, para presentarlos. Tampoco puedo dejar de agradecer a otro buen amigo, Miguel García-Baró, su ayuda y apoyo inestimables.

EDMUND HUSSERL

LECCIONES SOBRE LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGIA

SEMESTRE DE INVIERNO DE 1910-1911[1]

[1] Lo que aquí se presenta son tan sólo las notas de las lecciones de las *primeras semanas* del curso (octubre-noviembre de 1910), a las que se enlazaron discusiones. Más tarde he hablado sin las notas de clase.

<Informe sobre el contenido>: el punto de partida desde el concepto natural de Mundo. El concepto natural de Mundo como punto de partida para una teoría del conocimiento. Posibilidad de una Fenomenología. Aquí no se alude, de antemano, a la «Fenomenología» como doctrina fenomenológica *de la esencia*, sino que se intenta considerar si es posible una Fenomenología de la experiencia [*erfahrende Phänomenologie*] que no sea doctrina de la esencia [*Wesenslehre*].

La evidencia del *ego cogito* respecto a la evidencia de la unidad de la corriente de la conciencia y, por tanto, respecto a la donación del campo fenomenológico. La trascendencia en la inmanencia y los diferentes conceptos de trascendencia. El derecho de la posición trascendente [*transzendenten Setzung*] en la inmanencia y de la rememoración [*Wiedererinnerung*] y expectativa [*Erwartung*]. Especialmente importante es el derecho de las relaciones intencionales [*intentionale Beziehungen*] y de las intenciones de expectativa, de las que resulta la transformación de una posición empírica trascendente en plexos [*Zusammenhänge*] sistemáticos de conciencia. La objetividad como *índice* para la subjetividad trascendental y el derecho del conocimiento «empírico» en la esfera de la conciencia. La reducción fenomenológica (no eidética) da por resultado, de este modo, la posibilidad de ir, más allá de la impresión actual, hacia lo subjetivo (trascendental-subjetivo). Lo mismo, aplicado a la *empatía* [*Einfühlung*]. Primeras consideraciones al respecto. La reducción trascendental (desconexión de la Naturaleza física) da por resultado, aparte del *ego*, también el otro *ego* y su corriente. Doctrina de las mónadas. Vinculación de las mónadas. ¡La rememoración da el *sí mismo* [*das Selbst*]!, mientras que la representificación empatizante [*einfühlende Vergegenwärtigung*] y el recuerdo del presente [*Gegenwartserinnerung*] no lo dan.

Especialmente importante: la esencia del yo fenomenológico unitario: cómo se aísla [*abschliesst*] fenomenológicamente mi corriente de conciencia frente a la del Otro. Principio de la unidad. Obs. de Husserl

[111] Capítulo 1

LA ACTITUD NATURAL Y EL «CONCEPTO NATURAL DE MUNDO»

§ 1. El yo en la actitud natural

En este semestre deseamos ocuparnos de problemas fundamentales de una fenomenología general de la conciencia y estudiar la constitución esencial [*Grundverfassung*] de la conciencia en general en sus rasgos principales.

[112] Las investigaciones que pretendemos llevar a cabo requieren una actitud completamente diferente[a] de la actitud natural en que se gana el conocimiento científico-natural y psicológico. La fenomenología no es, de ningún modo, psicología, pues se emplaza en una dimensión nueva y reclama una actitud esencialmente diferente de la que es propia de la psicología y de la de cualquier ciencia de lo espacio-temporalmente existente. Pero para llevar a cabo esta investigación es necesaria una introducción.

Comienzo con una descripción[b] de las diferentes actitudes en que puede tener lugar la experiencia y el conocimiento y, ante todo, con una descripción de la actitud *natural* en que todos vivimos y de la que partimos cuando ejecutamos la transformación filosófica de la mirada [*philosophische Blickänderung*], y lo hacemos de tal modo que describimos en general lo que encuentra [*Vorfindlichkeiten*] dicha actitud.

Cada uno de nosotros dice «yo» y se conoce, hablando así, como yo. Se *encuentra* [*vorfindet*] como tal y, a la vez, se encuentra siempre como centro de un *entorno* [*Umgebung*][c]. «Yo»[d] significa para cada uno de nosotros algo diferente: para cada uno «yo» significa la persona[e] completamente determinada con un nombre propio concreto, que vive sus percepciones, recuerdos, expectativas, fantasías, sentimientos, deseos, voliciones, que tiene sus estados, ejecuta sus actos y, además, tiene sus disposiciones, predisposiciones innatas, capacidades y habilidades adquiridas, etc. Cada yo tiene las suyas y, naturalmente, a este ámbito también pertenece el correspondiente encontrarse en que el respectivo yo encuentra esto y aquello, de lo que aquí se habla en general. Igualmente, tabién pertenece a esta misma esfera el decir: sobre la base del encontrarse inmediato de la llamada experiencia y de convicciones, opiniones y suposiciones que son vivencias para el yo, del que siempre surgen, éste formula juicios, se llame como hombre de un modo u otro, *tenga* tales o cuales opiniones personales, tales o cuales vivencias, opiniones, fines, etc. Además, lo que tiene [*Haben*] (el sujeto) es siempre diferente según su contenido: se sufre un dolor, se emite un juicio, se tiene una aptitud vital, lealtad o veracidad como cualidades «personales», etc. Ahora bien, el yo se encuentra, entonces, como quien tiene de modo diferenciado todo eso enunciable, pero no, por otra parte, *como algo* [113] *del mismo tipo que lo tenido*. El yo mismo no es ninguna vivencia, sino el que vivencia, ni un acto, sino el que lo ejecuta, ni un rasgo de cará cterşino el que lo tiene en propiedad, etc. Además, ahora el yo se descubre a sí mismo, sus vivencias yoicas y disposiciones *en el tiempo* y, por tanto, se conoce como existiendo y teniendo en propiedad esto o aquello no solamente ahora; el yo también tiene recuerdos y, gracias a ellos, se encuentra como el mismo que «antes», en un tiempo anterior, ha tenido tales o cuales vivencias determinadas, etc. Lo tenido, y tenido en cuanto tal, posee su lugar temporal, y el propio yo es idéntico en el tiempo y tiene en él una posición determinada.

§ 2. El cuerpo [*Leib*] y el entorno espaciotemporal

Dirijamos ahora la mirada al *cuerpo* [*Leib*][a] y a la espaciotemporalidad que lo circunda[b]. Cada yo se encuentra a sí mismo como teniendo un cuerpo orgánico [*organischen Leib*] que no es, por su parte, ningún yo, sino una «cosa» espaciotemporal alrededor de la

cual se agrupa un entorno cósico que se extiende sin límites[c]. En cada caso, el yo tiene un entorno espaciotemporal limitado que percibe de inmediato o bien que recuerda inmediata y retencionalmente. Pero cada yo «sabe» —está seguro de ello— que el entorno puesto como existente en el modo de la intuición inmediata es sólo la parte vista de un entorno total y que las cosas se extienden en el espacio infinito (euclídeo)[2]; asimismo, cada yo «sabe» que el momento temporal de la existencia actualmente recordado es sólo un momento del infinito encadenamiento existencial [*Daseinskette*] que se remonta hacia el pasado infinito del mismo modo como, por otra parte, conduce a un futuro sin fin. El yo sabe que las cosas no sólo son si son percibidas y que no solamente eran si eran percibidas. Las cosas que están ahí son *en sí*, eran en sí y serán en sí incluso sin estar ahí en el entorno de experiencia actual o sin que hayan estado en él (de un modo rememorativo) o vayan a estarlo[d]. Y esto vale para las cosas respecto a todas sus propiedades cósicas, con relación a su quietud y movimiento, con respecto a su transformación y constancia cualitativas, etc.

[114] Hay que atender cuidadosamente a que describimos sólo lo que cada yo como tal encuentra, lo que ve directamente o piensa indirectamente con certeza[a]; precisamente esta certeza debe ser tal que cada yo pueda transformarla en una evidencia absoluta[3b]. Cada yo sabe que en un caso concreto puede equivocarse, mientras que, sin embargo, lo general que es enunciado en el enunciar del modo señalado le es o puede ser evidente. En tanto describimos no nos preocupamos ahora, en absoluto, por lo que se refiere a la verdad definitiva de todo. Por lo demás, al menos debería expresarse alguna duda a ese respecto.

Más correctamente, antes de esta observación tendría que decir aún lo siguiente: cada yo mismo no solamente percibe, no tiene únicamente vivencias que ponen[c] lo existente intuido, sino también un saber más o menos claro o confuso; en la medida en que es científico, cada yo piensa, juzga y aspira a la ciencia y se conoce, por ello, como quien juzga correctamente unas veces y yerra otras, duda ocasionalmente y se confunde o, en otros casos, como quien progresa nuevamente hacia una más clara convicción. Pero cada yo también sabe o tiene la certeza de que, no obstante, este mundo existente es y de que él mismo se encuentra en él, etc., tal como lo hemos descrito con detalle anteriormente.

---

[2] «(euclídeo)» fue posteriormente tachado. Obs. de Kern.

[3] «absoluta» fue posteriormente tachado. Obs. de Kern.

Habría que explicar algo más: la cosa que cada yo encuentra como *«su cuerpo»* se distingue de todas las restantes como cuerpo propio [*Eigenleib*] que siempre e inevitablemente se encuentra ahí en la esfera perceptiva actual, que es percibido de un modo propio (a describir con más exactitud) y es el miembro central permanente de la comprensión del entorno cósico. Todo lo que no es cuerpo aparece referido a él, tiene con relación a él una cierta orientación espacial que le es continuamente consciente: como derecha e izquierda, delante y detrás, etc., y, del mismo modo, temporalmente, como ahora, antes o después.

§ 3. La localización de las vivencias en el cuerpo

Todo el mundo refiere también al cuerpo sus vivencias yoicas [*Icherlebnisse*] y, en general, su propiedad yoica [*Ichbesitz*] [115] específica, de modo que las *localiza* en él bien sobre la base de la «experiencia» directa[4], de la intuición inmediata[5], o bien en el modo propio del saber de experiencia indirecto o analógico. Tal localización es totalmente peculiar y por completo diferente de la localización que tienen en la cosa las partes y momentos intuitivamente cósicos[a], ya sean determinaciones sensiblemente intuitivas o bien físicas. La alegría y la tristeza no están en el corazón como la sangre, las sensaciones táctiles no se dan en la piel como partes de su tejido orgánico; y ello se comprueba según la representación, originariamente donadora de sentido, de la localización de lo psíquico y, por tanto, según lo que enseña al respecto la experiencia inmediata o mediata, lo que no excluye, en todo caso, que el sentido originario sea ocasionalmente desatendido. Sin embargo, no necesitamos detenernos en ello.

Indiquemos todavía que las vivencias del yo son reconocidas, sobre la base de la experiencia (que cada yo realiza y su juzgar determina), como *dependientes* en cierta medida, no determinada más detalladamente, del cuerpo, de sus estados y procesos corporales[6].

---

[4] En 1924 o con posterioridad se añadió «psicofísica». Obs. de Kern.

[5] En 1924 o con posterioridad se modificó en: «como de una [intuición] inmediata en su estilo». Obs. de Kern.

[6] Este último párrafo fue modificado por Husserl en 1924 o posteriormente como sigue: «Señalemos aún que de las vivencias tiene experiencia el propio yo como dependientes en cierto modo, indeterminado en muchos casos, del cuerpo [*Leibkörper*], de sus estados y procesos corporales». Obs. de Kern.

§4. La empatía [*Einfühlung*] y el yo ajeno

Cada yo encuentra en su entorno, y frecuentemente también en su entorno actual, cosas que mira como cuerpos, pero enfrentados profundamente [*scharf...gegenübergestellt*] al cuerpo «propio» como *cuerpos ajenos*, de tal modo que a cada uno de ellos corresponde nuevamente un yo, pero otro yo o un yo ajeno (el yo mira[b] esos cuerpos como «portadores» de sujetos-yo, pero no «ve» los yoes ajenos en el mismo sentido en que se ve o encuentra a sí mismo en su propia experiencia. Cada yo pone a esos otros yoes en el modo de la «empatía»[7c] y con ello encuentra también las disposiciones de carácter y el vivenciar ajenos que, sin embargo, no son dados o tenidos como propios); [116] ese yo ajeno tiene, asimismo, su «alma»[8a], su conciencia actual, sus disposiciones y carácter, y también él, por su parte, encuentra su entorno cósico y, en dicho entorno, su cuerpo como suyo propio, etc.; al mismo tiempo, el entorno que encuentra el yo ajeno, pero que está frente a nosotros casi perceptiblemente, sería[9b] en general y por completo el mismo que el nuestro, y el cuerpo que captamos en nuestro entorno como cuerpo del Otro sería[10] el mismo que el yo ajeno capta en su entorno como cuerpo propio. Lo válido para los entornos actuales de los yoes que se encuentran recíprocamente en el modo señalado y se incorporan recíprocamente a sus entornos, vale para el mundo en su totalidad. Todos esos yoes se captan como centros[11] relativos del único y mismo mundo espaciotemporal: de un mundo que es, en su infinitud indeterminada, el entorno total [*Gesamtumgebung*] de todo yo. Para cada yo los Otros no son centros, sino puntos del entorno[12] que tienen, conforme a sus cuerpos, una posición espaciotemporal diferente en el mismo y único espacio total o, respectivamente, en el mismo y único tiempo del mundo.

---

[7] En 1924 o posteriormente se introdujo: «percepción y experiencia del Otro [*Fremdwahrnehmung und Fremderfahrung*]». Obs. de Kern.

[8] «tiene, asimismo, su 'alma'» fue modificado en 1924 por «que es 'alma' de su cuerpo». Obs. de Kern.

[9] «sería» fue modificado y completado en 1924 de este modo: «es, en el sentido de la percepción del Otro». Obs. de Kern.

[10] «sería» fue modificado en 1924 o posteriormente en «es». Obs. de Kern.

[11] «centros» fue completado en 1924 o posteriormente con «centros de orientación». Obs. de Kern.

[12] Desde «Para cada yo...» hasta «puntos del entorno» fue modificado en 1924 en: «Para cada yo, los otros yoes son dados originariamente no como centros, sino como puntos del entorno». Obs. de Kern.

§ 5. El fenómeno del espacio y la correspondencia de los fenómenos de diferentes sujetos en el caso normal [*in der Normalität*]

Cada yo se encuentra[13] a sí mismo como centro o, por así decirlo, como punto cero del sistema de coordenadas[14] desde el que piensa, ordena y conoce todas las cosas del mundo, tanto las ya conocidas como las que no lo son. Pero cada uno capta este centro como algo relativo[c]; así, por ejemplo, si alguien cambia corporalmente su lugar en el espacio, y en tanto dice siempre «aquí», sabe que el «aquí» es, en cada momento, localmente otro. Cada quien [117] distingue el espacio objetivo, en tanto sistema de las posiciones espaciales objetivas (lugares), del fenómeno del espacio como el modo en que el espacio aparece con sus «aquí y allí», «delante y detrás», «derecha e izquierda». Y así también por lo que respecta a la consideración del tiempo[a].

Lo mismo tiene validez para las *cosas*. Cada uno tiene en torno a sí el mismo mundo, y eventualmente son muchos los que ven la misma cosa, la misma porción [*Stück*] de mundo; pero cada quien tiene su fenómeno de la cosa, y para cada uno *la misma* cosa aparece de otro modo según la posición espacial que ocupe. La cosa tiene su delante y detrás, su arriba y abajo, y mi anverso de la cosa es para el Otro, eventualmente, su reverso, etc.[b]. Pero se trata de la misma cosa con idénticas propiedades[c].

En el infinito espacio objetivo cada cosa puede intercambiar su posición (su lugar) en el espacio con cualquier otra cosa, pero sólo en un movimiento continuo; cosas diferentes[a] no pueden ocupar el mismo lugar, y tampoco pueden hacerlo las partes, pero pueden intercambiar entre sí, en un movimiento continuo, sus diferentes lugares. Esto es válido también para el cuerpo. Si un cuerpo intercambia su lugar objetivo con otro se modifican, en una transformación continua, los fenómenos que los correspondientes yoes tienen de las cosas de que tienen experiencia, y justamente de tal modo que, en un caso ideal, los fenómenos se intercambian a partir del intercambio de los lugares adoptados por los cuerpos. Aquí domina una cierta posibilidad ideal bajo el título de una *normalidad*, pero solamente ideal[d], a

[13] En 1924 o con posterioridad se añadió «originariamente». Obs. de Kern.

[14] En 1924 o con posterioridad se añadió: «(cada yo es el sistema *original* de coordenadas a través del cual todos los sistemas de coordenadas tienen sentido)». Obs. de Kern.

partir de la cual, dados dos individuos normales, en el caso de que intercambien sus lugares o los piensen intercambiados, y siempre que tengan un estado corporal ideal-normal, cada uno de ellos encuentra en su conciencia justamente los mismos fenómenos que antes se habían realizado en la conciencia del Otro. Si Otro y yo tenemos ojos «normales», vemos lo mismo cuando las mismas cosas no transformadas se nos ofrecen en las mismas posiciones espaciales objetivas que podemos adoptar consecutivamente. Y cada uno de nosotros habría tenido siempre los mismos fenómenos si hubiese mirado desde el mismo lugar que el Otro y, más aún, si no solamente todas las relaciones espaciales de la posición de los ojos fuesen las mismas, sino también los ojos y todo el cuerpo tuvieran la misma «constitución normal». Aquí se trata de discursos ideales [*idealen Reden*], pero en general todo el mundo acepta una correspondencia aproximada de sus fenómenos con los de los Otros y encuentra desviaciones [118] [*Abweichungen*] bajo el título de enfermedad, como excepción y en cualquier caso como posibilidad.

Y sobre todo los yoes o, tal como decimos, los seres humanos, se comprenden entre sí[a]. Cada uno acomete sus experiencias respecto a las cosas que se le aparecen de un modo u otro, juzga con motivo de tales experiencias e intercambia sus juicios con los de Otros en un acuerdo recíproco [*Wechselverständigung*]. Si el sujeto no tiene ocasión alguna para reflexionar sobre los fenómenos cuando está dirigido al objeto del que tiene *directamente* experiencia, entonces no juzga sobre los fenómenos, sino sobre las cosas[b]; describe una cosa de tal modo que ésta es para él una y la misma (por ejemplo, la cosa no modificada dotada con cualidades permanentes) y como tal la enuncia, mientras que, según mueva en el espacio cabeza, ojos y el cuerpo entero, va teniendo otros fenómenos, tan pronto un fenómeno de lejanía, tan pronto un fenómeno de cercanía, o fenómenos de lo frontal o del reverso, etc.

§ 6. Recapitulación de las anteriores consideraciones

En la última *Lección* comenzamos a describir la actitud natural y lo hicimos de modo que intentamos describir en general lo que se encuentra en tal actitud. Ahora conviene *recapitular* detalladamente todo lo dicho.

Cada uno de nosotros se sabe como yo. ¿Qué es lo que cada uno

encuentra en sí mismo y en conexión consigo mismo en la actitud en que se encuentra como yo? Emprendimos una descripción del modo en que cada uno había de decir «yo», y a esto se vinculó todo lo restante. Por ello, lo mejor sería hablar en singular y proseguir: me pongo[15] a mí mismo como existente y, en cuanto tal, estando ahí con un contenido determinado. Me pongo como viviendo esto o aquello, tengo tales estados y actos. Pero no me pongo[16] a mí mismo ni me encuentro como estado o acto.

Además, me pongo y encuentro a mí mismo no sólo como sujeto que vivencia, sino también como sujeto de cualidades personales y como persona con un cierto carácter, que tiene ciertas disposiciones intelectuales y morales, [119] etc. Esto lo encuentro como algo netamente diferente de mis vivencias.

Más aún, me encuentro a mí y lo que me es propio como durando en el tiempo y transformándose o no mientras dura; asimismo, distingo el ahora fluyente y «en este momento» aún dado en la retención. Además, en la rememoración [*Wiedererinnerung*] me encuentro nuevamente como el mismo que antes ha sido y es ahora todavía, como el mismo que anteriormente ha durado y vivido de modo cambiante esto o aquello, etc.

Además, tengo —así lo encuentro— un *cuerpo* que es una cosa entre otras que yo igualmente encuentro. Y *esto* también lo hago en el tiempo: en el ahora, el cuerpo existente en este momento como mi cuerpo; hace un momento, el cuerpo que ha sido hace un momento; en el recuerdo, el cuerpo rememorado; continuamente me pertenece el cuerpo.

Y en cada punto del tiempo que encuentro como tiempo de mi yo y de lo que tengo [*Haben*], encuentro algún entorno cósico cambiante que es en parte inmediato, que ha sido dado y se da en una intuición inmediatamente ponente [*in unmittelbar setzender Anschauung*], y en parte mediato, puesto simultáneamente con el propiamente intuido antes de todo eventual pensamiento deductivo. En el modo de la posición simultánea [*Mitsetzung*] el entorno es infinito, coseidad [*Dinglichkeit*] puesta indeterminadamente en el espacio que se extiende sin fin y en el tiempo que fluye sin término. Tal posición simultánea me la aclaro en una intuición simbólica y analó-

---

[15] «pongo» fue modificado en 1924 o posteriormente como «encuentro». Obs. de Kern.

[16] «pero no me pongo» fue posteriormente tachado. Obs. de Kern.

gica y, en la medida en que no conduce luego a un entorno recordado, la pongo, precisamente también de un modo análogo, como un indeterminado entorno cósico posible que prosigue justamente en el sentido de «así prosigue aproximadamente»[a].

Luego señalábamos los comienzos de una descripción de las cosas del entorno *como cosas* a partir del sentido general en que son encontradas en cada caso en un entorno de nuestro yo, y describíamos la diferencia de carácter que muestra en todo momento lo descubierto como «mi cuerpo» frente a las restantes cosas.

Además, describíamos el sentido de las cosas que encontrábamos que tienen el título de cuerpos ajenos como portadores de yoes ajenos, que «los encontramos», con sus vivencias y cualidades personales, de modo completamente diferente a como se encuentra el yo propio: no a través de la «autopercepción» y el autorrecuerdo[b], sino por medio de la empatía.

[120] Del mismo modo, describíamos las diferencias de orientación en que todas las cosas, incluido el cuerpo, aparecen al yo: cómo a cada posición espacial del yo, a la que pertenece la respectiva posición espacial del cuerpo en cierta postura, corresponden fenómenos de las cosas en los que se presentan éstas y su espacio desde esa posición espacial subjetiva. También pudimos hablar de la diferencia entre el tiempo y su fenómeno.

Hablamos, además, de que por medio de la empatía todo esto es reconocido también en los yoes ajenos y de que, en los casos normales, las orientaciones que difieren de un yo a otro se hallan en cierta correspondencia de acuerdo a las necesariamente diferentes posiciones espaciales que los diferentes yoes encuentran como sus lugares relativos. Normalmente, en el intercambio de las posiciones espaciales relativas de los yoes se intercambian sus orientaciones y, con ello, sus fenómenos de las cosas. Indicaba que a esta comprensión subyace una *idea* frente a la cual son posibles desviaciones bajo el título «percepción normal y anormal». Pero eso remitía al funcionamiento diverso del cuerpo.

§ 7. La actitud natural como actitud de la experiencia. El problema de la evidencia de los juicios de experiencia

Lo que aquí se ha descrito con la noción de «encontrar», y que se da antes de todo pensar deductivo, por no hablar del pensar cientí-

fico, no es sino lo que en un sentido pregnante significa *tener experiencia*[a]. La actitud natural es, por tanto, la de la experiencia. El yo tiene experiencia de sí mismo y lleva a cabo experiencias sobre cosas, cuerpos y yoes ajenos. Esta actitud de la experiencia es la natural en tanto es la exclusiva del animal y del hombre precientífico.

Evidentemente, cuando describo lo experienciado, lo meramente encontrado, llevo a cabo juicios, pero estos juicios puramente descriptivos son, como tales, meras expresiones de experiencias, de cosas encontradas, y en cierto sentido, justamente como meras expresiones, son absolutamente evidentes, del mismo modo que, por cierto, si es fiel, la descripción de una ficción tiene también claramente esa evidencia[b]. Si el yo describe lo encontrado o experienciado en su determinación individual o en su generalidad [121] indeterminada[17], lo encontrado es puesto como *existente* y, sin detrimento de la evidencia que pertenece a la adecuación de la expresión, que será plena, el juicio alcanza la evidencia de una *tesis de experiencia*; esa evidencia es ciertamente una evidencia, pero, hablando en general, incompleta. Todo el mundo sabe que «la experiencia puede engañar» y que tiene derecho a decir, siguiéndola, que, no obstante, lo experienciado «no necesita realmente ser».

Por otra parte, los juicios que hemos formulado al describir la donación de la actitud natural tienen una pretensión de evidencia absoluta. Es indudablemente cierto que encontramos eso; afirmo y veo, con una verdad indudable, absoluta, que me *encuentro* como quien tiene esto o aquello, como centro de un entorno, etc., y esto es cierto sin duda alguna, tanto si afirmo que *hic et nunc* tengo experiencia de esta cosa determinada como si del mismo modo afirmo indeterminadamente y en general que percibo y he percibido cosas en un entorno cósico, etc.[18]. Aunque sea posible la duda y el error respecto a lo individual determinado, una evidencia ulterior es la de que no solamente estoy seguro de encontrar esto o aquello, sino también la de que «yo soy», de que el mundo es[19] y de que lo encontrado de acuerdo a la forma descrita está, en su tipo general, en el contexto del yo. De qué estilo sea esa evidencia no queremos decidirlo aquí[20].

---

[17] «o en su generalidad indeterminada» fue posteriormente tachado. Obs. de Kern.

[18] Naturalmente, pero esto es la evidencia del *cogito* puro con el yo puro. Obs. de Husserl.

[19] «de que el Mundo es» fue posteriormente puesto entre interrogaciones. Obs. de Kern.

[20] Claramente, sin embargo, se trata de una evidencia empírica. Obs. de Husserl.

En general, mantenemos que la experiencia tiene su derecho o, más exactamente, que el juzgar en actitud natural tiene su derecho evidente «sobre la base de la experiencia»[a]: en el lugar más bajo, el juzgar simplemente descriptivo, pero luego también, en un nivel superior, el juzgar científico inductivo de las ciencias descriptivas y, finalmente, el juzgar de las ciencias exactas objetivas que, trascendiendo más allá de lo inmediatamente experienciado, extrae conclusiones sobre lo no experienciado y al mismo tiempo se remite siempre, sin embargo, al fundamento último de derecho [*letzen Rechtsgrund*], a donaciones inmediatas de experiencia[d].

[122] § 8. Las ciencias de la experiencia: ciencia de la Naturaleza física y Psicología. El concepto natural de mundo

Pues bien, en la medida en que no sólo describe lo experienciado, sino que también conoce científicamente, el hombre hace ciencia de la experiencia, que es ciencia de la actitud natural.

a) La investigación científica de las cosas[21], de aquellas donaciones de la actitud natural[a], es asunto de la *Ciencia física de la Naturaleza*; por tanto, sus objetos son las cosas justamente en el sentido en que son donaciones de experiencia y nos son dadas como cosas en sí existentes, que tienen su lugar determinado y su extensión en el espacio objetivo así como su posición y duración en la duración objetiva, y que se transforman de tal modo, o no, etc. Asimismo, hay que observar que las cosas no son fenómenos, sino lo idéntico que aparece ante mí o cualquier otro yo en múltiples fenómenos, ya de este modo, ya de otro, de acuerdo a la posición subjetiva de cada yo y según su constitución corporal normal o anormal, etc. Lo cósico constituye solamente una porción de la donación total [*Gesamtgegebenheit*].

b) Se reconocerá, a partir de lo explicado, que los seres humanos llevan a cabo experiencias sobre sí mismos, sobre sus semejantes o, en su caso, en relación a otros seres vivos orgánicos, es decir, animales y otros seres animados. Gracias a la empatía y a la comprensión empática de la expresión [*einfühlendes Aussageverständnis*], los seres humanos entran en un intercambio recíproco [*Wechselverkehr*], y no

[21] En 1924 o más tarde se añadió: «meramente físicas». Obs. de Kern.

sólo prácticamente, pues también se observan con vistas a fines cognoscitivos[b] y ganan, del mismo modo que en la autopercepción y el autorrecuerdo, así también en el modo de la experiencia empática y del teorizar que se edifica sobre ella, el llamado conocimiento psicológico e igualmente un conocimiento de estilo psicofísico acerca de las relaciones de dependencia de lo psíquico (tanto propio como ajeno) en relación al cuerpo.

[22] Así como la Ciencia natural de lo físico describe cosas y las explica desde una regularidad causal (las cosas con sus propiedades objetivas, transformaciones y estados que aparecen en los fenómenos físicos, [123] pero no los fenómenos físicos mismos —vivencias—), de igual modo la *Psicología* describe y explica desde una regularidad causal las personalidades humanas con sus estados, actos y disposiciones cambiantes (rasgos de carácter, etc.), pero no los fenómenos en que se aparecen de un modo cambiante a sí mismas y a otras, lo que, claro está, nos incita a intentar comprender adecuadamente la noeión de fenómeno[23]. Pero aquí la situación objetiva es, entre tanto, diferente en la medida en que en cierto modo *todos* los fenómenos, tanto los físicos como también los de lo anímico de uno mismo y de otros, pertenecen al marco de la Psicología[a]. Efectivamente: del mismo modo que la descripción de la forma respectiva en que *a mí* se me aparece un Otro, por ejemplo, o en que a mí se me aparece un *Otro*, o finalmente, en que yo me aparezco a mí mismo, es algo diferente de la descripción de mi yo mismo o de la persona ajena misma, así, sin embargo, la conciencia en que yo soy objetivamente para mí, e igualmente la conciencia en que se me enfrenta un Otro, es, como cualquier conciencia, una vivencia del yo. Y más aún: la cosa no es ningún fenómeno de cosa. La cosa es lo que es tanto si la percibo como si no, tanto si tengo el correspondiente fenómeno perceptivo como si no. La cosa es física, no psíquica. Pero tener el fenómeno perceptivo, lo mismo que el pensamiento fundado de la cosa, es algo que cae en el marco de la Psicología. Si una reflexión más ajustada debiera resaltar que es necesario distinguir entre tener el fenómeno de lo que aparece, por ejemplo en la forma de la percepción de una cosa, y el fenómeno (que es tenido en esa llamada conciencia), entonces también el fenó-

---

[22] Hacia 1921 se añadió, al principio de este párrafo: «Se podría decir entonces que». Obs. de Kern.

[23] Desde «lo que, claro está,...» hasta «fenómeno» fue posteriormente tachado. Obs. de Kern.

meno, en cuanto fenómeno tenido, pertenecería a la Psicología, pues sólo a través de este contenido se distingue el «tener» [*Haben*].

Todo esto cae en el marco de la Psicología en el sentido de la comprensión natural que hemos descrito. El yo psicológico pertenece al tiempo objetivo, al mismo tiempo al que pertenece el mundo espacial, al tiempo que es medido por relojes y otros cronómetros[b]. Y este yo psicológico se encuentra espaciotemporalmente vinculado al cuerpo, de [124] cuyo funcionamiento dependen los estados y actos psíquicos —que de nuevo tienen su ordenamiento en el tiempo objetivo— en su ser y modo de ser [*Dasein*, *Sosein*] objetivos, es decir, espaciotemporales. Todo lo psíquico[24] es espaciotemporal, y si bien se puede declarar como absurdo, y quizás con derecho[25], que el yo psíquico mismo (y sus vivencias) tengan extensión y ocupen un lugar, existen en el espacio en la medida en que el yo lo sea del correspondiente cuerpo que posee en el espacio su posición objetiva. Es por ello por lo que uno dice naturalmente y con derecho: yo estoy ahora aquí y luego allí. Y justamente lo mismo vale para el tiempo. Quizás no es menos absurdo dar al yo[26] y a sus vivencias *en sí mismas* una ordenación en *el* tiempo determinado por el movimiento de la Tierra y medido por aparatos físicos. Pero cada uno dice natural y correctamente: yo soy ahora y en el mismo ahora la Tierra tiene esta y aquella posición en su trayectoria, etc. Por ello se comprende la caracterización de la Psicología, y de la Psicofísica indisolublemente unida con ella (en tanto queremos ejecutar una separación práctica superior), como ciencia de la Naturaleza[27]. Toda ciencia de lo existente en un espacio y en un tiempo es ciencia de la Naturaleza, y Naturaleza es el conjunto unitario [*einheitliche Inbegriff*] o, más aún, como se muestra en una reflexión más ajustada[28], la totalidad legalmente unitaria [*das gesetzlich einheitliche Ganze*] de todo lo espaciotemporalmente existente y, por tanto, de todo aquello que tiene lugar, extensión y posición en el espacio único o, respectivamente, duración en el tiempo único. Llamamos a esa totalidad *mundo* o *naturaleza total*[a]. En este mundo no hay dos mundos separados constituidos por cosas y almas. La experiencia conoce solamente un mundo en tanto las al-

[24] En 1924 o con posterioridad se añadió: «en sentido natural». Obs. de Kern.

[25] «y quizás con derecho» fue posteriormente tachado. Obs. de Kern.

[26] En 1924 o posteriormente se añadió: «puramente anímico». Obs. de Kern.

[27] Con posterioridad se añadió: «Ciencia del Mundo». Obs. de Kern.

[28] «como se muestra en una reflexión más ajustada» fue con posterioridad tachado. Obs. de Kern.

mas lo son de cuerpos y en cuanto el mundo es el de la experiencia y como tal se refiere al yo que también tiene, como otros yoes, una ordenación, de acuerdo a la experiencia, en el mismo.

No continuamos. Claramente se puede proseguir mucho más aún la descripción iniciada a partir de todas las líneas indicadas y enriquecerla considerablemente según nuevas [125] líneas. Se podría mostrar que los intereses filosóficos de dignidad superior requieren una descripción completa y omnilateral del llamado *concepto natural de mundo* [*natürlichen Weltbegriff*], del mundo de la actitud natural; por otra parte, también se puede mostrar que semejante descripción, exacta y en profundidad, no es de ningún modo algo fácil de despachar y que exige, ante todo, reflexiones extraordinariamente difíciles[a]. Entretanto, no se deben abordar aquí tales intereses filosóficos aun cuando nuestro propio plan se oriente, en estas lecciones, hacia ellos. Para nuestros fines próximos bastan los toscos primeros pasos dados. Unicamente queríamos mostrar lo que es la actitud natural, y para ello la describimos por medio de una característica general y breve de lo que se encuentra en ella como mundo en sentido natural, mundo que no es sino el objeto infinito de la ciencia de la Naturaleza, de las ciencias psicológicas y, naturalmente, tanto de las ciencias exactamente descriptivas como de las explicativas, primero teórica y luego causalmente.

§ 9. Actitud empírica o natural y actitud apriórica. Ontología de la Naturaleza y Ontología formal

¿Qué nueva actitud es posible, entonces, frente a la anteriormente descrita, propia de la comprensión natural del mundo en que la Naturaleza o el mundo se convierten en campos de visión y conocimiento? ¿No abarca la Naturaleza todo ser real? Esto es cierto si, de nuevo, comprendemos como «real» lo existente en el espacio y en el tiempo, pero no si pensamos que el juzgar correcto y que conoce intuitivamente también se dirige a objetos que no tienen existencia alguna[b].

[29] Así, la Geometría pura habla de figuras geométricas, la Aritmética pura de números, etc. y, sin embargo, las figuras de la Geometría pura, en tanto formaciones posibles del espacio puro, o los números de la Aritmética, como números puros de la serie numérica, no son

[29] Todo lo que sigue, hasta el final del § 9, fue luego tachado. Obs. de Kern.

cosa alguna ni en ningún sentido hechos de la Naturaleza [*Fakta der Natur*][30].

Por consiguiente, se podrá decir que frente a la Naturaleza y el mundo de lo fácticamente [126] existente en el espacio y tiempo, o frente al mundo «empírico», como también se dice, hay mundos *ideales*, mundos inespaciales, intemporales o irreales de ideas que, sin embargo, son exactamente lo mismo que son los números en la serie numérica: sujetos de enunciados científicos tan válidos como las cosas de la Naturaleza. Por tanto, se tiene que distinguir entre la actitud natural (o empírica) y la actitud no-empírica o *apriórica*[a]. En la una llegan a darse objetividades existentes [*Daseinsgegenständlichkeiten*] y en la otra objetividades esenciales [*Wesensgegenständlichkeiten*]; en la una, Naturaleza y, en la otra, ideas[b].

Frente a esto, evidentemente, no hay nada que objetar. Se trata de una actitud claramente distinta cuando en la percepción o en el recuerdo se nos da un color como momento en una cosa y lo *mentamos* [*meinen*] percibiéndolo o recordándolo, que cuando, por otra parte, nos dirigimos al color de otro modo y sólo comprendemos su idea, su correspondiente especie, como pura donación. Son cosas diferentes percibir un tono singular de la cualidad *c* como tono del violín que suena en este momento y, por otra parte, en una actitud transformada sobre la base de tal fenómeno, formar la *idea* de cualidad *c*, una idea que es singular en la serie ideal y única de las cualidades tonales; es diferente ver cuatro líneas y, por otra parte, viéndolas, no dirigirse a ellas sino tan sólo a la idea singular de número 4, estar dirigido a la idea que se intuye aquí ejemplarmente.

Tales ideas actúan entonces como *objetos* [*Gegenstände*] y a la vez posibilitan enunciados, con el carácter de una generalidad incondicionada, en relación a las individualidades correspondientes pensadas de un modo general indeterminado, mas no puestas como existentes. Así, por ejemplo, los enunciados aritméticos. Cada idea tiene siempre como tal la propiedad de que le corresponde un conjunto puro de individualidades respecto al cual no se ejecuta ninguna posición existencial [*Daseinsetzung*]. Es por ello por lo que la Aritmética, la Geometría, la Foronomía o la Teoría tonal puras no contienen enunciados sobre lo real existente. Las proposiciones de estas disciplinas tienen validez —como proposiciones puras— tanto si se da lo existente como si no.

---

[30] Actitud eidética. Obs. de Husserl.

Es cierto que ahora corresponde dar el paso o tomar la resolución de ver y asegurar la *pureza* del apriori, es decir, su libertad frente a lo existente [*Daseinsfreiheit*][c]. Al investigador de la Naturaleza y al matemático les gusta atribuir a las proposiciones matemáticas un [127] sentido empírico; pero *si* juzgan y fundamentan esas proposiciones con tal sentido que las unidades de la enumeración dejadas de modo indeterminado representen algo realmente existente, cosas y procesos existentes y similares, aunque sea en aquella generalidad indeterminada del pensamiento que abarque cualquier existente empírico ocasional, *entonces* la Matemática pertenece desde el principio, *nota bene* como el investigador de la Naturaleza y el matemático la representan (y en igual sentido cualquier ciencia semejante), a la esfera de la Naturaleza. De hecho, a la actitud natural empírica le queda lejos el pensamiento de la pura idea y, en este contexto, el de la generalidad pura completamente incondicionada. Frente a tal interpretación de lo matemático se necesita, ante todo, la eliminación de cualquier posición, aunque sea indeterminada, *de existencia* [*unbestimmten Daseinsetzung*], y ello con vistas a captar el a priori, las esencias ideales, en su pureza frente a la existencia y, de este modo, las ideas supraempíricas [*überempirische*] inespaciales e intemporales.

Este modo de hablar es, sin embargo, poco exacto. Quien haya contemplado una vez lo ideal en su pureza o formulado juicios en una generalidad pura o «estricta» no necesita primero el punto de partida de la generalidad empírica y un acto propio de eliminación de la existencia empírica. La idea y la generalidad pura se captan justamente en una actitud específica, en un mirar y mentar [*meinen*] orientados de otro modo. Pero, por otra parte, se ha de considerar que son cosas diferentes tener, comprender y pensar el puro a priori, y luego, reflexionando sobre el sentido de lo comprendido y dicho, interpretarlo correctamente, tomarlo como lo que se da. Muy bien puede juzgar y juzgará en general el matemático en estricta generalidad y, sin embargo, prejuicios empíricos le inducen luego a interpretar de modo empírico lo puramente comprendido. Por tanto, captamos ideas y esencias en la actitud apriórica.

A tal actitud corresponden las ideas de espacio, de formas espaciales, las ideas *de* espacialidades, que, sin embargo, no son ellas mismas espaciales. En el espacio real, en la Naturaleza, no hay ninguna idea de espacio o de triángulo, etc., e igualmente no hay en el tiempo real la idea de tiempo, que es ante todo un ser no temporal, justamente una idea. La actitud esencial [*Wesenseinstellung*], que es final-

mente la de la ideación *intuitiva*[a], lleva a que se dé una esfera nueva, *libre de existencia*, que en cierto [128] sentido puede ser descrita como filosófica. El paso desde el a priori impuro de la matemática empíricamente limitada al a priori estricto de la matemática pura tiene con seguridad un gran significado filosófico y constituye un paso indispensable para el establecimiento de la Filosofía auténtica; quien no lo ha dado no puede jamás escalar las alturas de la verdadera filosofía.

Entretanto, si fuese suficiente con esta nueva actitud, no tendríamos más que las ciencias de la Naturaleza, por una parte, y, por otra, las ciencias matemáticas y las otras ciencias apriórícas comprendidas en su pureza o, más bien, solamente *las* ciencias apriórícas sugeridas por el punto de partida de las ciencias de la Naturaleza y que se constituyen, primeramente, sólo como instrumentos de la investigación científica. Podemos clasificarlas así: a la Naturaleza como factum contraponemos la Naturaleza como idea. A la Naturaleza como factum se refieren las ciencias de la Naturaleza en su sentido usual (ciencias empíricas); a la Naturaleza como idea se refieren las ciencias puras de la Naturaleza: la Geometría, la teoría pura del tiempo, de los movimientos y de las posibles deformaciones de lo cósico como tal, algo que finalmente corresponde a la idea *kantiana* de la Ciencia pura de la Naturaleza. Tomemos estas disciplinas correspondientes a la idea de Naturaleza bajo el título de *Ontología de la Naturaleza*.

Hay otro grupo de disciplinas apriórícas, de un carácter esencialmente diferente, de cuyas verdades tienen que hacer uso frecuente las ciencias de la Naturaleza: pienso en la Lógica pura de las proposiciones afirmativas, en la teoría pura de la probabilidad, en la Aritmética pura y, finalmente, en la teoría pura de la multiplicidad. Estas ciencias no corresponden a la idea de Naturaleza, no explicitan el a priori que constituye tal idea. La libertad de existencia de la Aritmética no se refiere sólo a cualquier posición actual de un ser real, sino también a cualquier recurso a la idea de cosas, propiedades, etc. Los unos de la Aritmética son algo en general y no abarcan sólo lo cósico espacio-temporal, sino justamente algo en general, bien sea una idea o, por ejemplo, incluso un número. Si la Lógica formal trata de la verdad de las proposiciones, la idea de [129] proposición no comprende en su generalidad incondicionada únicamente cualquier proposición que tenga un contenido de pensamiento científico-natural, sino proposiciones tales que tengan, por ejemplo, un contenido cualquiera de pensamiento aritmético. Se puede mostrar que los grupos de discipli-

nas señalados también pueden ser interpretados como una Ontología apriórica universal referida al *ser en general* pensado.

Entonces, la Ciencia pura de la Naturaleza o, como preferimos decir, la Ontología de la Naturaleza, sería un título para todas las disciplinas que corresponden a la Idea de Naturaleza o, en su caso, a las ideas que son constitutivas para tal idea. Aquí entrarían las ideas de espacio y tiempo, la teoría pura del espacio (Geometría), la teoría pura del tiempo, la cinemática pura, las disciplinas puras de las posibles deformaciones de las formas espaciales. Pero, más aún, a la idea de Cosa, de la Cosa que no sólo tiene su duración y forma geométrica, sino también *propiedades y transformaciones reales* que se sostienen en conexiones *causales*, corresponden leyes apriórica que no afectan como tales a la facticidad de las cosas existentes, sino que corresponden a la Idea de coseidad en sí misma. Nos topamos, pues, con la *«Ciencia pura de la Naturaleza» de Kant*[a], por él distinguida, como se sabe, de la Geometría y de la Cronometría pura y de otras disciplinas antes mencionadas. Pero en relación a tal disciplina ha de decirse que no ha ejercido de hecho las funciones que cabría esperar y que no se ha formado ni aplicado históricamente como disciplina apriórica auxiliar (por así decirlo, como Matemática de la Coseidad) de las Ciencias de la Naturaleza, sino que ha permanecido propiamente como un desideratum, no yendo más allá de comienzos insignificantes. Para las Ciencias de la Naturaleza, tal como se dan, sirven solamente proposiciones aisladas que pertenecen a esa disciplina tales como, por ejemplo, la de la impenetrabilidad de las cosas materiales o la de que una cosa puede cambiar su lugar sólo si se mueve, es decir, solamente en una modificación continua del lugar; o también la ley causal, según la cual cada transformación cualitativa sólo puede tener lugar a partir de leyes empíricas, leyes naturales; mas en este caso, por otro lado, se ha discutido mucho sobre este principio así como también, finalmente, sobre los otros principios que pertenecerían a la Ciencia pura de la [130] Naturaleza kantiana en la medida en que se ha tendido a reivindicarlos como leyes empíricas, lo cual, sin embargo, ha sido decisivamente desmentido desde otros aspectos. Quien ha aprendido ciertamente a orientarse por una honradez intelectual completa, quien ha aprendido una vez a aceptar como dado lo visto en la actitud esencial y en la reflexión frente a todas las incomprensiones desconcertantes y las teorías de moda, se comportará aquí justamente como en los asuntos propios de las anteriormente denominadas disciplinas matemáticas, que se refieren de un modo ideal al

espacio, al tiempo, al movimiento puros, etc., y que han de ser reconocidas en tal referencia.

Pero aún hay que hacer aquí mención de un grupo de disciplinas esencialmente constituidas de otro modo, en parte llamadas matemáticas, que en el último siglo o realmente sólo en los últimos tiempos han llegado a sazón y a formarse en su pureza y que, en cualquier caso, juegan su papel como instrumentos de la ciencia de lo existente [*Daseinswissenschaft*].

En primer lugar, tengo en mente la Lógica pura y formal de proposiciones afirmativas y la teoría de las probabilidades o de las posibilidades, etc., comprendida de un modo absolutamente puro. Por lo que se refiere a la primera, a ella pertenece —lo que podría servir aquí de ilustración— toda la silogística que ha tomado forma matemática en los últimos tiempos por obra de los matemáticos. Por lo que respecta a la teoría pura de la probabilidad, aún permanece confundida con limitaciones de existencia; sólo pocos confían aún en la idea de una doctrina de la probabilidad completamente libre de la existencia. Además, no puedo olvidar considerar la Aritmética pura y la doctrina pura de la multiplicidad, emparentada de cerca con la Lógica silogística.

Todas estas disciplinas no se corresponden con la idea de Naturaleza tal como lo hace la Geometría, no conciernen a nada de lo que constituye la idea de Naturaleza en su ser específico. La pureza de existencia [*Daseinsreinheit*] de la Aritmética, por ejemplo, no significa sólo el permanecer desconectada cualquier posición actual de lo existente real (sea físico o psíquico), sino también, ante todo, el que no se cuestione nada del contenido esencial específico de la idea de una Naturaleza en general ni, por tanto, ninguna idea, tampoco de modo ideal, de lo espacial, de lo cósico, de propiedades cósicas.

El uno de la Aritmética significa tanto como algo en general, y si la cuestión es aún de [131] una unidad, entonces sólo es mentado un otro algo en general, pensado indeterminada y generalmente como diferente de aquel algo primero en general. Es indiferente si *se* trata de lo existente, sea físico, psíquico y en pura generalidad, o incluso si se trata de ideas. Todo puede ser contado, también, por ejemplo, números (que no son, sin embargo, nada cósico), así como el espacio y el tiempo, incluso si digo que son dos formas puras de cualquier Naturaleza posible en general.

Lo mismo ocurre con la Lógica formal[a] en sentido estricto, que trata de proposiciones en general, de tal modo que la cuestión no

concierne a proposiciones referidas especialmente a la Naturaleza o a alguna otra cosa, etc.

Todas las disciplinas del actual grupo conectan interiormente entre sí de modo que se las puede comprender conjuntamente bajo la idea de una *Ontología formal e incondicionalmente general*. Frente a ella se encuentra la idea de la *Ontología de la Naturaleza*, de la Naturaleza física y psíquica, mucho más limitada en tanto determinada materialmente.

Con este campo de disciplinas apriórícas no tenemos aún el nivel más elevado propio de la problemática filosófica[b]. Tendremos que seguir ante todo hacia la pregunta de si las disciplinas filosóficas con las que hemos topado son las únicas disciplinas apriórícas[31].

§ 10. El a priori de la Naturaleza, el concepto natural de mundo y la ciencia de la Naturaleza. La «crítica de la experiencia pura» de Avenarius

Pero antes de proseguir deseamos hacer un excurso instructivo cuyo motivo principal es el intento de una discusión fundamental con el positivismo de la escuela de *Avenarius*[c], que considera como tareas de una teoría y crítica de la experiencia pura la desconexión de todos los rasgos «metafísicos» que se hayan introducido [*metaphysischen Einschläge*] en el concepto de [132] mundo y la restitución del concepto «natural» del mundo de la experiencia pura como tareas de una teoría y crítica de tal experiencia[32].

Frente a esta Ontología de la Naturaleza, concebida en su más extensa acepción y amplitud, es interesante tomar en consideración aquella descripción del concepto natural de mundo con el que hemos comenzado.

Nuestra descripción fue general y, en cierto modo, evidente. Por

---

[31] Observación posterior de Husserl: «Las ciencias del espíritu, de las 'formaciones espirituales', no fueron tenidas en cuenta en la reflexión, pero sobre ellas tratan las hojas complementarias a la lección». Esas hojas no se encuentran en la carpeta del manuscrito de la lección. Quizás Husserl se refiere a la «Preparación para la clase» (véase el texto 5 de Husserliana XIII) o a las hojas marcadas «W», y eventualmente a los textos reproducidos en Husserliana XIII, que corresponden a los anexos XVII y XVIII. Obs. de Kern.

[32] Según la propia paginación husserliana del manuscrito de la lección, faltan aquí dos hojas que no han podido ser encontradas. Cfr. con el anexo XXII de Husserliana XIII, sobre *Filosofía inmanente - Avenarius*. Obs. de Kern.

otra parte, sin embargo, fue una descripción: ponía la existencia de lo descrito. En ella cada uno de nosotros dice: «yo soy y me encuentro en un entorno espaciotemporal, entre cosas y otros hombres, tengo fenómenos de todo ello y los encuentro referidos a la cosa destacada como 'mi cuerpo'», etc. Naturalmente, esto son hechos [*Fakta*]; y lo mismo si afirmo, sobre la base del recuerdo, que «yo era, y era en un entorno», etc. y, nuevamente, si digo que «con los Otros cuerpos están vinculados yoes del mismo modo como yo me refiero al mismo entorno», etc. El que los respectivos hechos singulares que tengo a la vista existan realmente puede ser dudoso, se dirá. Pero, ¿queda aún alguna evidencia de esas que hemos pretendido respecto a la descripción? Reflexionemos —por cierto, sin que podamos tratar aquí el tema en toda su extensión y en la profundidad exigida. Dentro de ciertos límites fácilmente determinables es evidente, sin embargo, que en cada caso puedo decir que tengo tales percepciones, recuerdos y convicciones, etc., y también que me percibo y comprendo a mí mismo como esta persona conocida, que percibo el entorno, etc.; puedo decir, asimismo, que mis juicios, en la medida en que son, según los hemos orientado, expresiones puras de lo percibido o recordado como tal, excluyen cualquier posible error puesto que, como digo, reflejan con las expresiones puramente descriptivas *sólo el sentido* [*den blossen Sinn*] de las correspondientes percepciones, de los recuerdos o de otras certezas de la experiencia, etc. Puede ser que me equivoque respecto a que la cosa [133] exista, pero es indudable que la percibo y que la percepción lo es justamente de una cosa en el entorno espacial[33].

Ahora bien, aún podemos decir: es evidente que si lo puesto en la actitud natural es real, o con otras palabras, que si las percepciones, recuerdos, etc., se pueden justificar [*berechtigen*] (es decir, que su sentido objetivo pueda mantenerse objetivamente en su validez), podemos decir entonces, por tanto, que tiene que valer a priori objetivamente lo que tal sentido requiere en general a priori. Las expresiones generales con que describo la percepción o el recuerdo como percepción y recuerdo en general y, correlativamente, las que utilizo para lo percibido como tal, en tanto hablo de personas y asuntos [*Sache*], de vivencias y disposiciones, de las cosas [*Dinge*] y sus propiedades, de extensión espacial o duración temporal, etc., describen un sentido

[33] La descripción es evidente en la medida que expresa fielmente el sentido objetivo de las respectivas *cogitationes*. Obs. de Husserl.

general al que se vincula claramente cualquier verdad empírica. Puede ser que me equivoque circunstancialmente en que una cosa que creo tener ante *mí* sea realmente o bien justo como aparece. Pero aparece, y antes de que considere en general la pregunta acerca de si es realmente y de cómo es en realidad, sé desde el principio que sólo puede ser en *el* sentido en que es precisamente una cosa con propiedades, etc., pues como tal aparece perceptivamente, y la pregunta acerca de si lo que aparece es, es por ello esta pregunta *determinada*: ¿es esta *cosa*?

También podemos desplegar estos pensamientos así: en la descripción es un factum que estoy convencido no sólo de que encuentro pretendidamente [*vermeintlich vorfinde*] esto y aquello y a mí mismo en un entorno espaciotemporal, entre otras cosas y otros seres psíquicos; también estoy convencido de que, aunque *sea verdadero lo dicho en general*, podría equivocarme también en algún caso singular por lo que respecta a pormenores aceptados por mí en el mundo. Ahora bien, prescindamos en este momento de qué preguntas [134] puede dirigirnos, desde la perspectiva filosófica, esta evidencia tética general que indica el factum del mundo como tal y en general. *Es* una evidencia. Sin embargo, si pensamos que en el marco de esta evidencia se opera con tesis empíricas especiales y que, dado el caso, se ponen las cosas concretas [*besondere*] de la experiencia y se juzga experiencialmente sobre ellas, como ya hace la vida común y no menos la Ciencia Natural, entonces es completamente indudable que ya en general, y no menos en particular, todo posible conocimiento de experiencia está vinculado al *sentido* con el que se ejecutan estas tesis. La Ciencia Natural no es ni quiere ser otra cosa que Ciencia de la Naturaleza y presupone como válido, por tanto, antes de cualquier más exacta reelaboración metódica de lo dado en la experiencia, lo que le prescribe el sentido general de la Naturaleza como donación de experiencia y lo que quiere expresar en general con las palabras que la descripción de la actitud natural y de su contenido, del mundo natural como tal, utiliza: las palabras cosa, cualidad, modificación, causa, efecto, espacio, tiempo y, por otro lado, también persona, vivencia, acto, fenómeno, disposición, etc.[34].

Pero esto significa que toda Ciencia de la Naturaleza, en tanto

[34] Pero falta el esclarecimiento del sentido en que se separa la invariancia apriórica de la empírica (tipo típico, empírico) y, asimismo, la reducción de las menciones vacías a la plena experiencia posible. Obs. de Husserl.

presupone la tesis de la visión natural del mundo e investiga el ser en ese marco y según tal sentido, *se encuentra vinculada a priori a la Ontología real*[35].

Ahora, si es cierto —como de nuevo han afirmado los positivistas, y en especial Avenarius— que la Ciencia de la Naturaleza, tal como se presenta fácticamente, está saturada y falseada completamente por medio de torcidas interpretaciones que chocan contra la visión natural del mundo; que está también repleta de conceptos auxiliares que ejercen funciones útiles en el método científico-natural pero que, tal como son definidos e interpretados de hecho, contienen un excedente de pensamientos que [135] chocan con el esquema fundamental de la visión natural del mundo, si todo eso es cierto, entonces es una tarea importante, incluso indispensable, para la conquista del conocimiento definitivo de la Naturaleza practicar una *«crítica»* a la que se puede denominar, con mucha exactitud, *«crítica de la experiencia pura»*. Experiencia pura sería, entonces, aquella experiencia y conocimiento de experiencia que, por permanecer en la jerga del positivismo, excluye toda «metafísica». En nuestra orientación, que no es evidentemente la positivista, «metafísica» no significa, naturalmente, otra cosa que suposiciones que no se atienen al *sentido fundamental* [*grundlegenden Sinn*][36] de la tesis natural del mundo o al sentido de la experiencia[a]. «Experiencia» quiere decir entonces, tanto como la tesis de la actitud natural. La tarea consiste, así pues, en ejercer la necesaria crítica de los conceptos de la Ciencia de la Naturaleza y, ante todo, en exponer estrictamente el sentido general de la actitud natural en que se basa tal Ciencia, para con ello comprobar la medida de la crítica. De tal modo, y sólo así, puede elaborarse desde la ciencia natural un concepto del mundo realmente coherente y de una consis-

---

[35] Esto se ha de comprender correctamente: la tesis constante de la experiencia, con su sentido permanente, discurre en los marcos de la experiencia que se mantiene de un modo unánime, y la evidencia de la tesis es siempre una evidencia de experiencia que es y permanece necesariamente como indecisa. Que la idea de Naturaleza pueda encontrar aplicación sobre la Naturaleza dada presupone justamente esa Naturaleza, pero que la Naturaleza realmente esté ahí, exista en realidad, es siempre con reservas. Obs. de Husserl.

[36] ¿Qué significa el «sentido fundamental» de la experiencia del Mundo, de la experiencia de la Naturaleza? Todo pensar el Mundo, toda suposición sobre el Mundo, depende de la «experiencia pura». Si separamos todos los pensamientos sin preguntar acerca de si son correctos o no, y nos atenemos al Mundo experienciado puramente en cuanto experienciado, podemos circunscribir *originaliter* el sentido experiencial puro en conceptos generales. Obs. de Husserl (1921).

tencia concreta o, respectivamente, sólo así puede transformarse la Ciencia natural fáctica en una Ciencia de la experiencia «pura». Obviamente, todo esto está fuera de duda sólo con tal de que sea comprendido de la manera en que lo hemos aclarado. *La «Ontología» de la Naturaleza desarrolla en sus disciplinas el sentido puro formal-general de la tesis general* o la donación de la actitud natural como tal, mientras que permanece fuera de sus márgenes la pregunta por lo que justifica una tesis[37] de tal contenido de sentido, así como las otras preguntas específicas acerca de lo que justifica la correspondiente Ciencia natural especial en sus tesis específicas.

Es cierto que hay que observar que la cuestión del concepto natural de mundo no menciona, ni puede hacerlo, el concepto de mundo que ha aportado cada ser humano fácticamente y de un modo digno de atención, [136] por ejemplo, como herencia del desarrollo animal de millones de años, como sedimentación de la cada vez más completa y económica adaptación del animal, y finalmente del ser humano, a las condiciones de la Naturaleza; ni tampoco el concepto de mundo que ha configurado empíricamente la humanidad histórica o incluso el ser humano individual, pero que habría podido y tenido que ser formado de otro modo bajo otras relaciones antropológicas, históricas, culturales, de tal forma que habría sido este ser humano el que hubiese dado la medida en general[a].

Tal como juzgamos en la actitud natural, toda vivencia y grupo de vivencias que tenga cualquier ser humano de este mundo pertenecen naturalmente a este mundo y han surgido en él a partir de algunas leyes empíricas y con necesidad empírica bajo circunstancias dadas. Pero independientemente de cómo hayan surgido las vivencias actuales en que los hombres tienen el concepto de mundo como contenido unitario, en tanto se trata de un mundo en el que los hombres son y del que tienen conciencia, vivencias, y entre ellas, percepciones que ponen lo existente empírico, experiencias, etc., y en tanto estas expresiones mantienen su sentido, *en esa medida tiene validez el concepto natural de mundo absolutamente y a priori*. La aprioridad no significa que sea imposible en cualquier sentido otra tesis que no sea la del mundo natural; no significa que otras percepciones de unidades individuales y otras experiencias en general que aquellas que llamamos percepciones cósicas, percepciones humanas, etc., sean simplemente impensables: sobre eso sencillamente hemos reprimido cualquier jui-

[37] Más tarde se añadió «determinada». Obs. de Kern.

cio. La aprioridad significa: si partimos del factum de la actitud natural, del factum de la tesis de la Naturaleza que se capta y caracteriza en general en tal actitud, y del factum de que esa tesis[38] tiene su derecho indudable, cualquier enunciado científico natural, como enunciado que determina científicamente lo especial puesto en esa tesis, queda sin sentido si choca con el sentido de esa tesis según los contenidos generales que determinan el sentido[39].

[137] Por consiguiente, no tiene sentido hablar de la posibilidad de que, en el curso de la experiencia, los seres humanos o los animales superiores en el curso de su completa adaptación a la Naturaleza hubieran podido elaborarse de un modo razonable otro concepto legítimo de mundo, como si éste fuese algo contingente para los seres humanos o los animales en la Naturaleza, algo así como los hechos especiales y puestos en general [*allgemeingesetzlichen Fakta*] que abordan las Ciencias de la Naturaleza en sus tratados. Digo que no tiene sentido, pues hemos hablado de los seres humanos y de la Naturaleza, así como de aquello que es posible en la Naturaleza, mas entonces hemos presupuesto la Naturaleza y los seres humanos y con ello lo que hace «posible» en general la Naturaleza, es decir, su sentido: justamente el concepto natural de mundo. En el mundo no puede existir algo que supere el sentido del discurso sobre el mundo, puesto que lo presupone como sentido (como esencia)[a].

Como segunda conclusión es radicalmente erróneo comprender el problema como fue comprendido —si no recuerdo mal— por *Avenarius* y en cualquier caso en su escuela: podemos, sin embargo, describir el concepto de mundo que tenemos antes de la Ciencia[b] o el que ha tenido la humanidad antes de la Ciencia, y luego podemos suscitar la pregunta de si, cuando hace Ciencia natural, el ser humano tiene un *motivo*, y precisamente un motivo de acuerdo a la experiencia, para abandonar este concepto de mundo. Tal planteamiento de la pregunta es erróneo porque considera como posible el que a través de la experiencia puedan sugerirse motivos para modificar, *nota bene* ra-

[38] Posteriormente, hacia 1921, se añadió: «con su contenido concreto en series perceptivas reales y posibles que pueden extenderse en una apertura infinita y confirmarse recíprocamente con acuerdo, manteniendo la inquebrantabilidad de la tesis». Obs. de Kern.

[39] En lo que decimos del factum se incluye que lo pensamos como prosiguiendo *in infinitum*; de este modo presuponemos anticipadamente que la tesis que ejecutamos en cada momento, cada uno para sí, se mantiene en la concordancia de las experiencias. Sin embargo, esa anticipación se fundamenta en el rasgo de unidad de la experiencia del Mundo. Obs. de Husserl (1921).

cionalmente, el concepto natural de mundo. Nuestro análisis ha enseñado que esta supuesta posibilidad es un contrasentido, y precisamente en la acepción más aguda de la palabra[40].

[41] Ahora bien, si es un sinsentido afirmar implícitamente que un ser humano podría encontrar en el mundo con legitimidad [138] racional que fuese mundo real otro mundo que éste, no es ningún sinsentido afirmar, por otra parte, que quizás pudiera existir en general otro mundo que quizás incluso estuviese desconectado de este mundo —el mundo de la actitud o experiencia naturales— o, más aún, que fuese un mundo constituido de modo completamente diferente, sin espacio euclídeo, y así sucesivamente, *nota bene*: ¡ningún sinsentido! Pero nosotros justamente afirmamos lo que constituye el sinsentido: que seres humanos, o seres con un cuerpo en principio similar, etc., encuentren y puedan conocer científicamente tal mundo o que la Ciencia de la Naturaleza, sobre los fundamentos del concepto natural de mundo, la Ciencia que con sus primeras palabras pone las llamadas cosas, espacio, tiempo, etc., pudiera verse obligada por la experiencia a abandonar el concepto natural de mundo. Qué grandes problemas se conectan a la posibilidad mencionada y llena de sentido de otros mundos y a la pregunta última sobre la facticidad de este mundo y de su tesis natural, en ello no se puede entrar aquí[a]. Pero nos aproximamos a esta esfera sublime si regresamos a la pregunta por las actitudes que se desvían de la actitud natural y eventualmente se vinculan con ella.

[40] Se ha de observar también que el concepto natural de Mundo no es el que se han formado los hombres ante la Ciencia, sino el que produce el sentido de la actitud natural antes y después de la Ciencia, pero el sentido tiene que ser elaborado primeramente en los conceptos fundamentales de la Ontología. Obs. de Husserl.

[41] Este último párrafo del cap. 1 fue tachado por Husserl. Obs. de Kern.

Capítulo 2

REFLEXION FUNDAMENTAL: LA REDUCCION FENOMENOLOGICA COMO CONSECUCION DE LA ACTITUD DIRIGIDA HACIA LA VIVENCIA PURA

§ 11. La esfera del conocimiento en sentido subjetivo y la Psicología empírica y racional

La cuestión que ahora debemos discutir es la de si esas disciplinas apriórícas son todas las que se nos brindan en la actitud esencial; tal cuestión equivale, por tanto, a la de si el ámbito del a priori se limita por completo al camino practicado. Lo que hasta ahora hemos visto tanto en lo singular como en lo general y, más exactamente, en lo apriórico, estaba determinado por el punto de partida. En tal actitud dirigíamos la mirada al mundo natural, a la Naturaleza en su sentido más amplio; pues bien, tal mirada *es* la actitud natural. Esto nos proporcionó el a priori de la Naturaleza tal como [139] se desarrolla en Ontologías reales[1]. Luego prestamos atención a las Ciencias en general (de la Naturaleza y, eventualmente, de la Naturaleza apriórica, tales como la Geometría) y recordamos que en todos los enunciados, a saber, en la proposición como estado de cosas mentado en cuanto tal, se ha de encontrar algo así como una forma; igualmente, encontra-

[1] «en Ontologías reales» fue modificado posteriormente como «en la Ontología real». Obs. de Kern.

mos formas en los conjuntos de enunciados, en el modo del número, de las combinaciones, de la multiplicidad, etc. En ese momento, y en cierto sentido, estábamos *dirigidos objetivamente* y también hablábamos de Ontología formal. El a priori concernía a una forma de la objetividad como objetividad del pensar científico en general, en la medida en que, comprendida conceptualmente de diferentes modos, se ha de determinar predicativamente y poner teóricamente como verdadera o probable, etc.

¿Se ha dicho todo? ¿No hay nuevas direcciones de la mirada? ¿Qué pasa con la reflexión sobre el pensar mismo y sobre todas las vivencias que en el contexto del pensamiento son importantes para la jurisdicción normativa del significado? ¿Qué ocurre, por ejemplo, con la reflexión sobre las percepciones que varían de tantos modos y que llevamos a cabo de una cosa, que fundamentan el juicio directo de experiencia y a partir de las cuales, ajustándose fielmente a ellas, dicho juicio gana su valor lógico de derecho? ¿Qué pasa con toda la esfera del conocimiento en sentido subjetivo, en contraposición a lo en él mentado o a su sentido objetivo, al que ya hemos proporcionado su derecho?[a] Naturalmente, estas preguntas se han de plantear en un ámbito amplio, no solamente en relación a la esfera empírica, sino también en relación a cualquier esfera apriórica.

Hace un momento, cuando hablaba del conocimiento en sentido subjetivo, aparentemente ya he dado la respuesta. Todo lo subjetivo pertenece a la esfera natural y más exactamente a la de la *Psicología*. Como factum del sujeto empírico correspondiente y en general de la vivencia cognitiva en el mundo humano, lo subjetivo pertenece evidentemente a la Psicología como Ciencia de la Naturaleza. ¿No está permitida, entonces, una consideración apriórica? Ciertamente. Así como hay un a priori, y evidentemente lo hay, en relación a la cosa física, un a priori que no significa sino lo [140] perteneciente al *sentido* general de la posición de dicha cosa física, así también hay un a priori psicológico, justamente el que expone lo que pertenece a la esencia o sentido de la posición del «alma» empírica, a la posición de los seres humanos, de las vivencias como vivencias humanas, etc. En el craso empirismo que predomina entre los psicólogos desde hace algunas décadas puede parecer increíble a algunos que yo ose resucitar la idea, enterrada hace mucho, de una *psicología racional*. Ahora bien, no puedo evitarlo. Desde el punto de vista de la cosa es absolutamente evidente; si se la ha visto una vez no se puede decir de otro modo. Es francamente evidente que de modo paralelo a una Ciencia

natural pura tiene que discurrir también una Psicología pura. En cualquier caso, tiene que haber algún grupo de proposiciones que expongan el sentido que radica en la experiencia del yo, en la experiencia de lo anímico, y que extraigan su evidencia de la penetración [*Hineinversetzung*] en la donación completa de los correspondientes modos de lo anímico. De la misma forma en que esclarecemos lo que es la cosa como tal según su esencia, en tanto pensamos en los plexos de percepción en que una cosa continuamente se da cada vez de modo más perfecto, conservando en todo momento su identidad; o del mismo modo como esclarecemos lo que es la causalidad como tal si nos introducimos en las conexiones en que se demuestra paso a paso y en una confirmación progresiva la dependencia de las transformaciones de las cosas, del mismo modo se tiene que mostrar la esencia de un carácter egológico en ciertos contextos de experiencia en los que nos introducimos intuitivamente, por ejemplo, en plexos de donación fingidos, pero totalmente claros, en los que precisamente lo que llamamos carácter de un ser humano se mostraría y confirmaría siempre nuevamente, tal como lo exige de suyo el estilo de tal objetividad. Y lo mismo si queremos mostrar lo que pertenece a la esencia de las vivencias en tanto lo son de personas que vivencian, a las que pertenecen esas vivencias como actos o estados y que tienen con ellas una posición temporal objetiva, etc.

[141] § 12. El problema de la desconexión de lo empírico y de la esencia de la Naturaleza. La conexión del yo al cuerpo

Entonces, si tomamos como punto de partida la actitud natural, encontramos, como mención de experiencia [*Erfahrungsgemeinheit*] y eventualmente como donación que se muestra, yoes *empíricos* o almas como personalidades humanas en el tiempo, vivencias determinadas objetiva y temporalmente de tales yoes empíricos que corresponden a los cuerpos, y entre ellas fenómenos de cosas que en algún tiempo determinado son tenidas por este o aquel individuo psíquico[2].

Y ahora pregunto: ¿no podemos alcanzar una actitud en la que lo

[2] Según la paginación del manuscrito realizada por Husserl, en este lugar tendría que faltar una hoja; sin embargo, el siguiente párrafo se sigue del texto anterior sin ruptura. Las hojas del manuscrito del próximo párrafo hasta el final del segundo párrafo de la p. 152 (ed. de Husserliana) [«ponerlo entre paréntesis»], las había extraído del contexto originario de la presente lección y puesto en el manuscrito de la lección

empírico, lo propio de la donación de la actitud natural, permanezca completamente desconectado, de modo que *también su esencia, como esencia de la Naturaleza, quede desconectada*, mientras que, por otra parte, permanezcan componentes que entran *in individuo* en la esencia de la Naturaleza o, en su caso, en la Naturaleza misma?

Una pregunta en primer término incomprensible[1]. Pero considerémosla con más exactitud. En la actitud natural se tiene experiencia del yo como miembro de la Naturaleza, como objeto en la existencia espaciotemporal y según su conexión con el *cuerpo* cósico [*dinglichen Leib*]. El yo vive, pero tenemos experiencia de vivencias como estando en relación al cuerpo según un orden de niveles [*Stufenordnung*] que hay que describir, desde luego, más de cerca. Primero las vivencias sensibles: por ejemplo, las percepciones de cosas (incluido el cuerpo) con sus componentes de sensación, sensaciones cromáticas, tonales, etc., tienen una cierta relación específica con la cosa fenoménica cuerpo propio; del mismo modo las sensaciones corporales específicas que [142] pertenecen al movimiento ocular y de la mano, etc., y que se localizan en el cuerpo y sus partes. Igualmente, también tienen tal conexión los sentimientos sensibles. Con ellos se entrelazan íntimamente las vivencias psíquicas superiores, las fundadas. El modo global de distribución de las vivencias perceptivas que el yo tiene de la multiplicidad de cosas posibles de su entorno tiene relación con el *cuerpo* puesto como existente, y ese modo de distribución pertenece respectivamente a *su* cuerpo, mientras que al cuerpo ajeno y a los grupos de percepciones que se le suscriben empáticamente pertenece un modo de distribución correspondiente, pero diferente, y por ello *otros* grupos de percepciones, pues las percepciones que el uno tiene no las tiene el otro, y viceversa.

La explicación y descripción científicas de estos complicados plexos es una cuestión extraordinariamente importante y difícil. Retenemos solamente que, por lo que se refiere a la percepción, las múltiples vivencias tienen una relación fenomenal con el cuerpo. Mas el cuerpo

---

del semestre de verano de 1912 que tituló *Introducción a la Fenomenología* y que sirvió como plan para las explicaciones de *Ideas I*. La importante lección de 1912 fue disuelta más tarde por Husserl en fragmentos diferentes que se encuentran en el Husserl-Archiv bajo diferentes signaturas: F I 4, B II 19, F I 16, M III 6, F IV 3 y A IV 5. Las siguientes páginas de nuestra lección de 1910-1911 proceden del manuscrito B II 19, que contiene el fragmento más importante de la lección introductoria de 1912. Junto al próximo párrafo está anotada por Husserl la fecha «26 de Noviembre de 1910». Obs. de Kern.

como cosa tiene la ordenación primaria en el tiempo y espacio objetivos. El primer tiempo objetivo es el tiempo cósico [*Dingzeit*]; justamente con él tienen su tiempo el cuerpo y lo corporal y, más aún, todo lo que se ordena al cuerpo o se localiza en él, aunque ya en un sentido secundario, y luego, por tanto, lo que aparece actualmente (o aparecía antes) en las funciones psíquicas superiores.

§ 13. La disolubilidad de la conexión empírica entre «res cogitans» y «res extensa». La «distinctio phaenomenologica»

Ahora bien, toda conexión con el cuerpo es manifiestamente algo que se deja separar nuevamente del cuerpo. Este está ahí como cosa, y no pertenece a la esencia de la cosa el que, por así decirlo, sea cosa sintiente o que reaccione con dolor ante un pinchazo o con picor en las cosquillas, etc.; esto no pertenece tampoco esencialmente a la esencia de la formación específica justamente de la cosa que constituye [*macht*] un cuerpo. Es una *facticidad* el que una cosa que aparece así sea cuerpo; su enlace con lo psíquico es experiencia. Una cosa [143] que no fuese espacial ni tuviera cualidades reales sería un *nonsens*, pero que ninguna cosa en general, tampoco el bien conocido cuerpo humano, fuese cosa que siente no es ningún *nonsens*. La cosa, la *res extensa*, es fácticamente *res cogitans* cuando, de acuerdo a la experiencia, se le anundan *cogitationes*. Pero, *en sí mismo*, el *cogitare* no tiene nada que ver con ninguna *res extensa*. La esencia de la *cogitatio* y la de la *extensio* no tienen, en cuanto esencias, nada que ver una con otra. Naturalmente, hablamos de «extensio» en el campo total del ser cósico.

Lo mismo resulta si partimos del otro lado. En la esencia de un dolor o de un placer no radica relación alguna a una cosa. *En la esencia de las sensaciones cromáticas y tonales, de vivencias perceptivas, judicativas, desiderativas, interrogativas, etc., no radica ninguna relación esencial*[3] *a una cosa*, como si la conexión con una cosa fuese esencialmente necesaria al ser de tales *cogitationes*[4]. Pero si es así, podemos cortar la relación empírica entre *cogitatio* y *res* sin ejecutar, con ello, una abstracción en el sentido de la *distinctio realis* de Hume,

[3] Se añadió posteriormente «de enlazamiento real». Obs. de Kern.

en el sentido de la distinción de los momentos esencialmente independientes e inseparables de un *concretum*.

En un sentido semejante, en la presentación de una causa no sólo podemos pensar, sino también representarnos intuitivamente, que no se presente el efecto que le corresponde de acuerdo a la experiencia. El vínculo es necesario en sentido empírico pero no en sentido ideal: el ser de la causa no es dependiente, como si se encontrase enlazado necesariamente con el efecto que le corresponde de acuerdo a la experiencia. Ustedes no deberían pensar que me contradigo en este punto en la medida en que he sostenido que a la esencia de cada cosa corresponde la causalidad de las modificaciones. A la esencia de la experiencia de una cosa, a su *esencia*, repito, corresponde que cada modificación cósica esté bajo leyes causales. Pero con ello en absoluto se dice que en la *esencia* de una modificación dada en la experiencia esté que le pertenezca justa[144]mente la causa encontrada según la experiencia. No toda necesidad en el reino de la experiencia es una necesidad esencial; si así fuese, todas las Ciencias de la Naturaleza serían aprióricas. De este modo, también decimos que es «contingente» el vínculo entre la vivencia y el ser humano que la tiene.

Por ello, y por así decirlo, podemos cortar sin contrasentido el vínculo empírico entre vivencia y toda existencia cósica. Ejecutamos una cierta *distinctio phaenomenologica*. ¿Qué debe significar ésta, qué es tal corte? ¿No es cierto que las vivencias lo son de seres humanos que vivencian y, por tanto, que tienen relación con el cuerpo y un ordenamiento en la Naturaleza? ¿Puedo cambiar algo en eso? Pues es así, desde luego. [4]Sin embargo, podemos considerar[5] las vivencias en y para sí sin atenderlas[6] en su relación empírica. Podemos desconectar cualquier posición natural (posición de existencia natural) en el sentido de que llevemos a cabo consideraciones científicas en las que simplemente no hagamos uso de ninguna posición de la Naturaleza, y que, por consiguiente[7], conserven la validez, tanto si hay una Naturaleza, un mundo espiritual/corporal, como si no lo hay[4].

---

[4] Este texto, y los que le siguen hasta la página 146 (ed. de Husserliana) (final del primer párrafo: «adentrarse en el sentido de la percepción de la cosa»), fue provisto de ceros en el margen. Obs. de Kern.

[5] Se añadió «y poner». Obs. de Kern.

[6] Posteriormente, «atenderlas» fue sustituido por «ponerlas». Obs. de Kern.

[7] «por consiguiente» fue posteriormente tachado. Obs. de Kern.

§ 14. La preeminencia ontológica [*Seinsvorzug*] de la vivencia frente al objeto natural. Percepción empírica (trascendente) y percepción de la vivencia pura

De hecho, una vivencia tiene en sí su ser, del que podemos decir lo que es incluso si el discurso acerca de la Naturaleza espaciotemporal con cuerpos y espíritus fuese una imaginación carente de significado. Y, visto más exactamente, aquí el ser de la vivencia tiene en sí una enorme preeminencia frente a la existencia de un objeto natural.

Consideremos esto más detalladamente. Traigamos a la más clara conciencia la contraposición entre el ser empírico y el ser fenomenológico y, correlativamente, entre la [145] percepción empírica y la percepción fenomenológica como actos que prescriben sentido a uno y otro ser.

Hablamos, y con evidente derecho, de un ser-en-sí de las cosas frente al conocimiento y la conciencia. Las cosas son inmediatamente dadas en la experiencia y pensadas y determinadas en pensamientos de experiencia. Pero si la cosa existe, ella es lo que es incluso si la experiencia que la toma a su cargo no existe o si no existe el pensamiento de experiencia que la determina válida y objetivamente. Si todos los seres humanos durmiesen, si una revolución geológica aniquilase a todos los hombres y seres vivos, no habría nadie sobre la Tierra que la pensase y determinase junto con todos sus cuerpos y revoluciones. Pero la Tierra está ahí con todo lo que es[a].

Hablando de un modo científico-natural, esto es correcto. Por otra parte, el conocimiento de la coseidad tiene una desventaja insuperable: aunque una cosa pueda estar dada en la experiencia con buen fundamento, confirmarse en el transcurso de la experiencia según su existencia y dejarse determinar según el modo de las Ciencias de la experiencia, aún así siempre guarda para el conocimiento, en cierto modo, una *mera pretensión de existencia*. Ese derecho, aún tan válido, puede mostrarse en el progreso de la experiencia como insuficiente y ser vencido por otro mejor[b].

Todo esto pertenece a la esencia del fenómeno o, respectivamente, al sentido de la objetividad de la experiencia como tal. Sólo necesitamos introducirnos en una experiencia[c] y considerar el sentido en que se da lo experienciado como existente para tener la evidencia de que el ser dado en la experiencia no se deshace en el *percipi*[d], sino que más bien es un en-sí frente a él, y un en-sí que llega a darse, pero sin que, por principio, se dé *nunca de modo absoluto*[e]; su mención sigue

siendo sólo mención en el sentido de que necesita de una prueba que nunca se ha de dar definitivamente[f]. Con ello, el en-sí de la cosa es *siempre pretensión* frente al conocimiento, en la medida en que nunca abandonamos la conciencia de experiencia. El que pueda mantenerse legítimamente la tesis de experiencia ejecutada una vez depende de la prosecución de la experiencia. Por tanto, en el pensamiento de experiencia se pone algo para lo que el ser dado en experiencia es en sí contingente; y, sin [146] embargo, en la medida en que cortemos la continuación de la experiencia, queda también en el aire la posición de experiencia de cada en-sí, pues no está probado definitivamente, ni puede estarlo en principio. Pero esto está relacionado con que la experiencia, según su sentido, pone la *trascendencia*.

La cosa se da en la experiencia y, sin embargo, de nuevo no se da, pues justamente su experiencia es donación a través de *exposiciones* y *«fenómenos»*. Cada experiencia singular e, igualmente, cada serie de experiencia conexa, definitivamente cerrada, dan el objeto experienciado en un fenómeno esencialmente incompleto, unilateral o plurilateral, pero no omnilateral, según todo lo que la cosa «es». La experiencia completa es algo infinito. Pedir la experiencia completa de un objeto en un acto definitivamente cerrado o, lo que es lo mismo, pedir una serie perceptiva definitivamente cerrada que mencione completamente la cosa de un modo definitivamente válido y concluyente es un contrasentido, algo excluido por la esencia misma de la experiencia. Sin duda, ésta es sólo una afirmación cuya completa fundamentación no podemos dar en este momento; sin embargo[8], ustedes pueden intuirla con tan sólo adentrarse en el sentido de una percepción de cosas.

De modo totalmente diferente que con la simple[9] experiencia, y ante todo con la percepción empírica, ocurre con aquella percepción de vivencias puras que elimine de ellas toda interpretación empírica, tomándolas *según su sentido puro en sí*.

¡Observemos, por ejemplo, un sentimiento que acabamos de tener y captémoslo puramente en sí mismo! Con nuestra aprehensión no arrastramos *la «apercepción empírica»*, es decir, *no captamos* el sentimiento como el estado sentimental en que nos encontramos nosotros, estas personas empíricas, estos seres humanos, bajo circunstancias psicofísicas momentáneas. No arrastramos nada de la Naturaleza

[8] La frase fue tachada hasta este lugar. Obs. de Kern.

[9] «simple» fue sustituido posteriormente por «natural». Obs. de Kern.

o, respectivamente, omitimos la introducción del sentimiento en la Naturaleza psicofísica, eludimos cualquier posición del sentimiento como algo dependiente de nuestros estados corporales* y que tiene su posición en el tiempo objetivo [147] que determinan los relojes. Todo ello lo dejamos aparte. Entonces no queda una nada, sino que queda el sentimiento en sí mismo, que es en sí lo que es, exista o no toda la Naturaleza; nada de eso es tocado aun si pensásemos anulada toda la Naturaleza.

Se podría decir: ¿qué tiene que ver esta especial voluntad de tachar la apercepción empírica, puesto que siempre está ahí? Dirijo la mirada al sentimiento, ejecuto una reflexión en el sentido de Locke; el sentimiento está ahí, sin embargo, como *mi* sentimiento, como el placer que *yo* siento, como el dolor que *me* duele.

Habríamos de responder a ello que, ciertamente, la apercepción empírica está ahí y es un componente de la reflexión. Pero ahora, por una parte, dirigimos nuestra mirada al sentimiento en sí mismo y, por otra parte, a la apercepción en sí misma con él enlazada. Es diferente ejecutar la apercepción empírica, vivir en ella y, por tanto, considerar el sentimiento en relación conmigo, persona empírica, con su cuerpo, etc., y, por otra parte, captar y considerar el sentimiento en sí mismo y captar nuevamente la apercepción con él enlazada con todo lo que es y constituye en sí misma. Esta apercepción implica la del yo: me encuentro como este ser humano que en este momento está justamente en la cátedra en esta aula, etc., y me encuentro en el estado sentimental correspondiente. Esta apercepción de la percepción es, naturalmente, un ser que puedo captar y poner en y para sí, y este ser es diferente de aquél cuya posición es la función que realiza la apercepción de la percepción*, justamente como percepción de la cosa/yo, de la persona/yo en esta aula, etc. Finjamos que lo que pone aquí la percepción empírica del yo y del entorno sea falso, que yo no sea aquél que pongo, que este cuerpo no exista realmente, o que no sea tal como está recién puesto, que el entorno no exista de verdad, etc.; *tal cambio de valoración de la percepción en absoluto le cambiaría nada en su ser propio, que tomo y pongo en la mirada reflexiva como un ser en sí mismo.*

Por tanto, puedo captar y poner el sentimiento en y para sí mismo, y si con él [148] encuentro a la vez una apercepción y posición que relaciona al sentimiento, como estado psíquico, con el ser humano objeto de la Naturaleza, y se ordena así en ella, igualmente comprendo y pongo en un nuevo acto justamente esta apercepción y posición en sí

mismas. Pero «en sí misma» significa que hago objeto en y para sí la apercepción empírica, pero no la hago ahora mía. Esto quiere decir que prescindo en este momento de seguir poniendo lo que *ella* pone o de hacer uso alguno de lo que *esa apercepción* ponía como realidad.

§ 15. La actitud fenomenológica. Delimitación de la visión fenomenológica, o bien de la percepción de la vivencia pura frente a la percepción interna de la vivencia psíquica

De este modo podemos proceder, ahora, respecto a todas las vivencias. En general, podemos darnos una *actitud de un nuevo estilo* que desconecte cualquier actitud empírica trascendente[a]. Así pues, no aceptamos desde ahora como realidad ni un solo objeto singular puesto en la actitud empírica, no dejamos que se nos dé ni uno solo de los objetos que se han de dar en dicha actitud. No *«ejecutamos»* en adelante ninguna actitud empírica, ningún poner natural, ingenuo, de cosas o de la Naturaleza en su más amplio sentido; ahora ponemos *entre paréntesis* cada acto empírico que, por decirlo así, pueda abrirse paso o que hayamos ejecutado momentáneamente, no aceptamos de ningún modo lo que nos ofrece como ser. En lugar de vivir en la ejecución de tal acto y de retener ingenuamente su posición, con su sentido propio de acuerdo a esa ejecución, nos dirigimos al propio acto y lo convertimos, junto con lo que en sí mismo nos pueda ofrecer, en objeto, en un objeto que no es Naturaleza alguna y que ya nada contiene de posición natural. *Así* nos apropiamos de toda experiencia. No se trata de que tengamos experiencia y ejecutemos, viviendo en ella, juicios de experiencia, ni de que activemos teorías y ciencias de la experiencia, sino de que aceptemos para nuestro reino cada acto de experiencia, cada juicio de experiencia, cada conocimiento completo o incompleto de experiencia como la existencia *pura* que ellos mismos son[b]. Queda completamente fuera de lugar, por el contrario, toda posición simultánea de aquel existente que, como experiencia, pretende ponerse desde sí[c].

[149] La actitud que con ello hemos descrito se denomina, frente a la actitud natural, *actitud fenomenológica*. Si en aquella primera actitud, la natural, «experiencia» es un título que lleva a darse objetividades de la actitud natural y, por tanto[10], un título para cualquier

[10] Junto al siguiente texto, y hasta el final del parágrafo, Husserl escribió un cero. Obs. de Kern.

conciencia donante de la actitud natural, la *visión*[a] *o contemplación fenomenológicas* pueden ser, por su parte, el título que comprenda los actos donantes de la actitud fenomenológica. No necesito decir que el reino de las objetividades fenomenológicas es un ámbito completamente separado frente al reino de la Naturaleza. «Objeto de la Naturaleza» significa tanto como ser experienciable y que ha de ser determinado sobre el fundamento de la experiencia.

Todavía no se ha de explicar cómo debe dividirse más exactamente el reino fenomenológico. Seguimos intentando esclarecer completamente el estilo propio de la actitud fenomenológica. Ante todo, una palabra acerca de que el ver fenomenológico y, más exactamente, la captación perceptiva de aquellas objetividades fenomenológicas que señalábamos por medio de ejemplos, no puede ser confundida con la reflexión lockeana[b] o, como suele decirse en alemán, con la percepción interna o autopercepción. Bajo tales nociones se comprende la percepción de las vivencias psíquicas propias según su propia constitución. Pero es claro que esta percepción es empírica y permanece como tal en tanto no se desconecte toda posición empírica. Por consiguiente, no sólo tiene que quedar fuera de juego cualquier posición de la Naturaleza con sus cosas en el espacio y en el tiempo, y con ella también la posición del cuerpo propio y de la relación psicofísica que mantienen con él las vivencias, sino también la posición del yo empírico que como persona es pensado vinculado con el cuerpo[c]; además, no solamente tiene que quedar fuera de juego la posición del yo empírico de todo Otro, sino también la del propio yo. Sólo si se practica de modo consecuente y completo la *reducción fenomenológica* y, en la descripción inmanente de la vivencia psíquica, ya no se pone ni aprehende la vivencia como estado, como «vivencia» del yo que tiene vivencias y como ser en el tiempo objetivo, sólo entonces se gana la vivencia *pura*[d] como objeto de la percepción fenomenoló[150]gica y se ejecuta por vez primera la percepción fenomenológica auténtica en su radical diferencia frente a la percepción empírica.

§ 16. La reflexión fundamental de Descartes y la reducción fenomenológica

Descartes fue el primer filósofo que ejecutó una reducción fenomenológica y, por cierto, que la ejecutó para pronto abandonarla de

nuevo[a]. Es un hecho sumamente curioso que la *reflexión fundamental* que abre todo el desarrollo de la Filosofía moderna no fuese sino la puesta en escena [*Inszenierung*] de una reducción fenomenológica. Es curioso porque, de hecho, es el comienzo de toda auténtica filosofía científica y el punto de emergencia de todos los auténticos problemas filosóficos. El correlato de la percepción fenomenológica es la *cogitatio* en sentido cartesiano; por ello podemos decir que tal correlato es la conciencia pura opuesta a la conciencia empírica. Una *cogitatio*, una conciencia, es cualquier sentir, representar, percibir, recordar, esperar, juzgar, concluir, tener un sentimiento, desear, querer, etc. Son cosas completamente conocidas, todo lo que cada uno ve inmediatamente «en sí», como dice Descartes, de modo que no puede en absoluto dudar de ello. Entre tanto, todo lo que el psicólogo empírico toma en consideración como vivencia psíquica de alguna conciencia yoica humana o animal se convierte en *cogitatio* en sentido absoluto, en el sentido de la pura donación fenomenológica, sólo a través de la reducción fenomenológica, y sólo entonces la donación es pura y absoluta en el sentido de que la simple posición como un esto, como ser, no deja abierta duda posible en ninguna dirección, de tal modo incluso que la duda pierde aquí todo sentido[b]. Eso era lo que importaba a Descartes, mientras que para nosotros no es el tema principal. Es ya suficientemente significativa la intención de una reforma de todas las ciencias que posibilitara su edificación como ciencias absolutamente válidas y que excluyese cualquier apariencia engañosa, cualquier establecimiento de las mismas como pseudociencias. En su fundamento último la Filosofía no es seguramente otra cosa que intención hacia el conocimiento absoluto. Pero [151] al principio no se puede convenir y comprender si y cómo puede servir el conocimiento en actitud fenomenológica para fundamentar el conocimiento absoluto en general o en la esfera de la experiencia. El propio proceder cartesiano naufragó porque creía poder atreverse a la fundamentación de una ciencia absoluta sin una investigación del sentido de la misma y sin el establecimiento de la Fenomenología sistemática, de cuya existencia Descartes no tuvo sospecha alguna.

No nos interesa aquí la ciencia universal absoluta[a], sino la ciencia en el seno de la actitud fenomenológica. Dejamos para otras consideraciones el constatar si y en qué medida la ciencia en tal actitud es «absoluta» y hasta qué punto es aún posible o no, más allá, una ciencia absoluta.

§ 17. Independencia del juicio fenomenológico frente al juicio natural

La mayor dificultad estriba en el conocimiento de la esencia de la actitud fenomenológica misma y en evitar cualquier falsa limitación de ella. Si percibo ahora esta habitación y las personas presentes, ¿qué ofrece aquí la actitud fenomenológica? Percibo estas cosas; y mientras las percibo, están ante mí y una unidad del espacio las abarca a ellas y a mi cuerpo, al que añado mi yo, este yo tan bien conocido. Y sobre todo esto me he pronunciado ahora, he emitido y emito siempre nuevos juicios de percepción. Esto es la actitud natural. Ahora en cierto modo cambio la mirada, ejecuto una nueva actitud. Estos seres humanos, bancos, etc., «siguen estando aún ahí». Sobre eso no fundamento el juicio de que estén ahí, no realizo juicios sobre estas cosas ni investigo lo que puede ser válido para ellas. Mas, ahora mismo, acabo de juzgar y de nuevo ejecuto, por ejemplo, el juicio «ahí están esos bancos, etc.», pero lo desconecto, no acepto lo que pone como verdadero entre las verdades que admito en la nueva actitud. Por el contrario, a mi esfera pertenece el juicio como «esto ahí» y con sus propias características, a saber, que juzgue sobre bancos en «esta habitación», sobre cosas en el espacio, en la Naturaleza, etc., de tal [152] modo, sin embargo, que describo únicamente lo que este juicio juzga, lo que pone como verdadero, en tanto que no acepto lo puesto como verdadero ni siquiera en cuanto tal[a].

Como existente, para mí tiene ahora validez exclusivamente lo que pongo en mis juicios permitidos, pero no lo que he puesto o eventualmente vuelvo a poner en los juicios no permitidos. No digo con ello que valga para mí como inexistente o que dude o sospeche de algún modo de tal ser. Más bien, omito cualquier toma de postura respecto a que el juicio lo sea sobre estos bancos; esto puede ser mentado de tal modo que con ello yo no ejecute la más leve afirmación acerca de la *existencia* de los mismos o de que el juicio tenga o no derecho en su posición.

Por lo demás, nos comportamos de modo completamente semejante a quien duda de uno de nuestros juicios o a nosotros mismos cuando sentimos la necesidad de reflexión crítica y queremos examinarlos en cualquier caso «sin prejuicio». ¡Sin prejuicio! Ello no significa que hayamos vacilado o incluso que hayamos abandonado ya nuestro juicio. Quizás estamos completamente seguros de nuestra convicción y juzgamos luego igual que antes. *Y, sin embargo*, proba-

mos sin prejuicio. Esto significa, también aquí, que desconectamos el juicio para la nueva reflexión que hemos de poner en marcha: no admitimos como verdad[b] lo juzgado en tal reflexión, no hacemos absolutamente ningún uso de lo que afirma como cierto. Si olvidamos hacer esto, caemos sin darnos cuenta, o con otros giros verbales, en la actitud originaria, y si hacemos completa o parcialmente uso del contenido de la afirmación en el transcurso del examen y fundamentación, caemos en el conocido error del *circulus vitiosus*. Por tanto, la actitud crítica está emparentada, de hecho, con la fenomenológica. Allí donde ante todo ha de examinarse si el ser mentado como ser real puede tener validez, ahí lo mentado está en cuestión y no debemos considerarlo como real o verdadero. Si lo consideramos tal, tenemos que desconectar ese tener-por-real, ponerlo entre paréntesis.

Es evidente que los juicios de que no hago uso alguno, o mejor dicho, que las proposiciones que no tomo esencialmente como premisas para ninguna constatación en el interior de un ámbito científico, no tienen influencia en tales constataciones. Por tanto, es absolutamente [153] cierto que mis constataciones permanecen intocadas en su verdad por la cuestión de si los juicios tienen validez o no[11]. Por

---

[11] Añadido crítico final, aprox. de 1921, a las dos frases anteriores: «No puede decirse así. Pues podría objetarse: si en un campo geométrico solamente hago uso de ciertas proposiciones, no se quiere decir con ello que unas y otras proposiciones sean independientes entre sí como verdades (reales o hipotéticas). Lo primero es, por tanto, la pregunta de en qué medida el juzgar fenomenológico y ontológico son independientes o, en su caso, qué significa y puede significar exactamente su independencia. Pues ciertas dependencias existen. Si supongo que una cosa existe o, de modo más general, si supongo la posible existencia de una cosa en general, se prefigura para cada yo una regla para su posible conciencia experiencial. Con todo, puedo pensar un contexto de experiencia concordante en relación a un objeto que tengo ahora en una experiencia actual, pero al que trato puramente como objeto intencional; puedo construir ese contexto como un contexto pleno y concordante, puedo describirlo en su sistemática y juzgar sobre él, formular en verdad evidente un sistema completo de juicio sin juzgar simplemente lo más mínimo sobre la cosa; igualmente, puedo considerar eidéticamente 'una cosa en general' puramente como posibilidad intencional de una experiencia posible y de una experiencia acorde, y puedo construir los posibles sistemas de experiencia acordes sin juzgar lo más mínimo ontológicamente sobre posibilidades de cosas en general, sobre lo que corresponde a la propia esencia de la coseidad en general. Y, al revés, puedo practicar Ontología y, en una actitud puramente ontológica, no toparme nunca con un juicio fenomenológico.

También es posible que juzgue ontológicamente de modo erróneo y fenomenológicamente de modo correcto, y al revés. Pero una independencia de las *verdades* no existe propiamente, en razón de las correlaciones esenciales vinculantes. La independencia del hacer judicativo, del tener intención de verdad, del conocimiento mismo, no

tanto, si como fenomenólogo desconecto todos los juicios empíricos en el sentido acostumbrado, mis enunciados fenomenológicos permanecen intocados, aunque como ser humano que piensa naturalmente emita nuevos juicios empíricos, confíe en la Ciencia natural, etc.; pero también permanecen intocados si, por ejemplo, como escéptico obstinado, dudo de la verdad de tales juicios, o incluso si los rechazo con derecho y sentido o sin ellos. Desde el [154] punto de vista de la Fenomenología estos son asuntos privados que nada le conciernen, pues la Fenomenología los ha desconectado. Y con ello también desconecta cualquier juicio que explícita o implícitamente ponga la existencia del fenomenólogo mismo como miembro de la Naturaleza[12].

---

significa independencia de los correspondientes juicios como verdades o como verdades pretendidas, hipotéticas, o independencia de los estados de cosas, estados de juicios. Así también en el ámbito de contenidos (*sachlichen*): en cualquier conocimiento cerrado en cuanto a su materia, en la aritmética, etc., soy independiente. Allí donde aspiro a una fundamentación, a una prueba, ahí soy independiente en el conocimiento.

Sólo es importante que puedo juzgar fenomenológicamente de modo puro y ganar verdades fenomenológicamente intuitivas sin tomar posición hacia lo ontológico. Y por lo que se refiere a la realidad de la Naturaleza es importante ver que ya un juzgar eidético no presupone la existencia del Mundo. Frente al empirismo (aquí significa, frente al empirismo objetivista que sólo reconoce ciencias "positivas", objetivas, de experiencia), vale mostrar aquí que hay conciencia pura y que ésta, incluso modificada, queda como mi *ego cogito* incluso si el mundo no existiese. Veo, entonces, que no puedo suprimir mi *ego*, pero que tanto el reino de las posibilidades ontológicas como el de la Fenomenología eidética pura son independientes de la existencia de un mundo objetivo».

Una reelaboración de esta nota vuelve a darse como anexo XXIII (p. 200 y ss. de Husserliana XIII). Obs. de Kern.

[12] En 1924 o más tarde se añadió: «(Mundo)». Obs. de Kern.

Capítulo 3

DISCUSION PROVISIONAL DE ALGUNAS OBJECIONES CONTRA LA INTENCION DE LA REDUCCION FENOMENOLOGICA

§ 18. La objeción del solipsismo

¿Es solipsista, por tanto, la investigación fenomenológica?[b] ¿No limita la investigación al yo individual y, más concretamente, al campo de sus fenómenos psíquicos individuales? En absoluto. *Solus ipse* significa que solamente yo soy, o bien que desconecto todo el resto del mundo excepto a mí mismo y mis estados y actos psíquicos. Pero, al contrario, yo, como fenomenólogo, me desconecto tanto a mí mismo como a todo mundo, y no menos mis estados y actos psíquicos, los cuales, en la medida en que son *míos*[1], son justamente Naturaleza. Puede decirse que la descabellada teoría del conocimiento propia del solipsismo surge de la ignorancia del principio radical de la reducción fenomenológica, pero en el mismo objetivo de la desconexión de la trascendencia, se confunde la inmanencia psicológica y psicologista con la verdaderamente fenomenológica[2].

[1] En 1924 o más tarde se añadió «de esta persona humana», Obs. de Kern.

[2] Desde «pero en el mismo objetivo...» hasta «verdaderamente fenomenológica» fue modificada por Husserl, en 1924 o posteriormente, así: «pero en el mismo objetivo de la desconexión de toda trascendencia mundana, la inmanencia psicológica se confunde psicologistamente con la auténticamente fenomenológica». Obs. de Kern.

También puede decirse que una incomprensión del sentido propio de la *trascendencia* y de su desconexión conduciría a confundir la inmanencia psicológica (que es justamente solipsista) y la fenomenológica[c]. Sin embargo, aquí dejamos a un lado la teoría del conocimiento.

[155] § 19. La objeción contra la posibilidad de la desconexión fenomenológica del yo

Quizás se objete que es algo impensable la reducción fenomenológica que quiere desconectar al propio yo; se debe reducir a la mera *cogitatio* en sí misma, a la «conciencia pura»; pero, ¿de quién es la *cogitatio*, de quién es la conciencia pura? La referencia al yo es esencial a la *cogitatio*[a], de tal modo que, como deseaba Descartes, lo absolutamente dado es, de hecho, el *cogito*.

Naturalmente debemos responder a ello que la posibilidad de desconectar toda trascendencia empírica[3] en el sentido apuntado, o que la posibilidad de poner entre paréntesis la existencia de toda Naturaleza es indiscutible, y que también lo es la puesta entre paréntesis de la existencia del propio yo empírico, sobre el cual no se emite juicio alguno ni se hace ningún uso en el marco de la Fenomenología. Por lo tanto, la objeción sólo puede significar que, por ejemplo, frente al yo empírico aún habría que aceptar un *yo puro* como algo inseparable de las *cogitationes*. Sobre esto no hemos de adoptar decisión alguna. Sólo hemos de decir que la investigación fenomenológica puede y tiene que hablar de todo lo que encuentra en su actitud; si, hallándose[4] entre paréntesis el mundo natural con cosas y personas, con un espacio y tiempo mundanos, por lo que no está ahí como existente para la actitud fenomenológica, la investigación encuentra que se da algo así como un yo puro, como[5] un tiempo puro, y todo lo que se haya dado y deba ponerse, entonces lo que dicha investigación encuentra es algo fenomenológico[b].

---

[3] En 1924 o posteriormente se añadió «mundana». Obs. de Kern.

[4] En 1924 o con posterioridad añadió Husserl: «lo que es el caso, de hecho». Obs. de Kern.

[5] «como» fue sustituido en 1924 o más tarde por «o». Obs. de Kern.

§ 20. Objeciones contra el carácter absoluto de lo fenomenológicamente dado y contra la posibilidad de una ciencia fenomenológica y de una fundamentación fenomenológica de la Ciencia de la Naturaleza

Pero contra el conocimiento fenomenológico se pueden elevar también serias dudas. Se dirá, por ejemplo, que las donaciones de experiencia son desconectadas y, con ellas, todos los juicios de experiencia[6], porque la experiencia es [156] precisamente un acto donante pero que, por principio, no otorga validez definitiva[7]. Tal donación incluye fundamentalmente la posibilidad de que lo dado sea, no sea o sea de otro modo. La contemplación fenomenológica [*phänomenologische Erschauung*] debe estar libre de este defecto. Lo que tal contemplación ofrece no es mero fenómeno, sino el ser mismo. Pero, ¿se puede conseguir alguna vez la donación absoluta? Incluso si la donación fenomenológica pudiera sostener su carácter absoluto[8], contra lo que formularemos rápidamente una justificada duda, ¿qué podría ayudarnos realmente? Tampoco Descartes pudo comenzar nada tan sólo con el ser indudable de la *cogitatio*. No se puede ver cómo es posible establecer aquí una ciencia ni, precisamente, una Ciencia de la Naturaleza[9]. Sin embargo, nuestro interés se dirige sobre todo a la Naturaleza[10]. ¿Se espera acaso alcanzar la *Naturaleza* sobre un fundamento puramente fenomenológico, por ejemplo a través de estupendas conclusiones? ¿Se confía actualmente en ganar un conocimiento superior y absoluto[11] de la Naturaleza frente al conocimiento de experiencia que hemos desconectado? Esto debe rechazarse desde el principio como un contrasentido. De acuerdo a su esencia, la Naturaleza *sólo* es cognoscible por medio de la experiencia: Naturaleza y conocimiento empírico son correlativos. Si ha de ser racional, toda *conclusión* que finalice en una afirmación sobre objetividades de la Naturaleza exige premisas que se fundan finalmente en la experiencia.

[6] Más tarde se añadió: «justamente por eso». Obs. de Kern.

[7] Experiencia = experiencia objetiva-natural; empiría = experiencia objetiva. Obs. de Husserl.

[8] «carácter absoluto» fue sustituido en 1924 o más tarde por «pretensión de evidencia absoluta». Obs. de Kern.

[9] «ni, precisamente, una Ciencia de la Naturaleza» fue sustituida en 1924 o posteriormente por «y fundar la Ciencia de la Naturaleza desde las fuentes de una evidencia absoluta». Obs. de Kern.

[10] En 1924 o más tarde se añadió «el todo del Mundo». Obs. de Kern.

[11] En 1924 o con posterioridad se añadió «absolutamente evidente». Obs. de Kern.

§ 21. La falta de motivación de la reducción fenomenológica

Antes de preguntarnos por los fundamentos para dudar del carácter absoluto de la contemplación fenomenológica[12], quisiéramos responder a lo dicho con carácter hipotético. A la Fenomenología *no se necesita imputar en aboluto motivo alguno* de por qué [157] desconecta la posición de experiencia, pues en tanto Fenomenología no tiene ninguno de tales motivos; el fenomenólogo puede tenerlos, y son hechos privados[13]. La Fenomenología desconecta la posición empírica y se limita a lo que luego queda. La única pregunta es, entonces, la de qué se ofrece para ser investigado y si queda espacio para una ciencia[14]. No podemos afirmar que nuestro único interés sea la Naturaleza[15]; eso puede decirlo el investigador de la Naturaleza, pero aun en ese caso se trataría sólo de su visión privada. El principal interés del fenomenólogo no lo constituye precisamente la Naturaleza como existencia puesta [*gesetze Dasein*] en la experiencia y en su ciencia universal. Si y cómo la investigación fenomenológica puede o no significar algo para el conocimiento mismo de la Naturaleza[16] no es, por supuesto, una pregunta que preceda al establecimiento de la Fenomenología.

§ 22. Consideración previa para la discusión de las objeciones contra la absolutez del conocimiento fenomenológico

Por lo que se refiere luego a las posibles objeciones contra la absolutez del conocimiento fenomenológico[17], antes de considerar-

[12] «Contemplación» es aquí una expresión que designa una percepción reducida. La «fenomenología» pensada como ciencia empírica en los límites de la reducción fenomenológica, por tanto, no como fenomenología eidética y sin preguntar por su justificación «apodíctica». Obs. de Husserl de 1924 o 1925.

[13] O hay ciencias a las que la Fenomenología puede servir; esos intereses son los de tales ciencias. Pero la propia Fenomenología puede sostenerse firme por sí misma. Puede comenzar con la epojé y no necesita preguntar por otros motivos. Obs. de Husserl.

[14] «si queda aún espacio para una ciencia» fue sustituida en 1924 o con posterioridad por «y si realmente se abre aún un campo pa a una ciencia independiente». Obs. de Kern.

[15] Naturaleza siempre igual a mundo objetivo. Obs. de Husserl.

[16] En 1924 o más tarde se añadió: «y, en especial, para el conocimiento psicológico». Obs. de Kern.

[17] «absolutez del conocimiento fenomenológico» fue modificada en 1924 o posteriormente así: «absolutez de la evidencia del conocimiento fenomenológico». Obs. de Kern.

las se ha de decir lo siguiente. El corazón del científico natural está apegado al conocimiento de la Naturaleza: intuye que la experiencia tiene su derecho indudable y que sobre su fundamento se pueden alcanzar sin lugar a dudas conocimientos muy valiosos, en una plenitud infinita. El derecho indudable del conocimiento de experiencia no significa que sea un conocimiento absoluto. Esto no lo piensa el propio científico natural, pues sabe muy bien que cualquiera de sus informes, tan metódicos y exactos, puede ser modificado esencialmente por la experiencia futura. Ahora bien, quizás el [158] conocimiento fenomenológico, que desconecta toda empiría[18], sea precisamente también conocimiento en sentido auténtico y tenga su derecho indudable, y tal vez haya aquí una esfera de ricas intuiciones científicas. Si es así, no se necesitan más pruebas para el establecimiento de la Fenomenología[19]. Incluso si la indubitabilidad absoluta es una idea que no se ha de realizar completamente en ninguna ciencia actual, ni tampoco en la Fenomenología, incluso si las constataciones fenomenológicas engañan o pueden presentarse como apresuradas y necesitadas de modificación por medio de constataciones futuras, incluso entonces mantiene la Fenomenología su valor, como lo hace la Ciencia de la Naturaleza, en tanto es sólo evidente que, hablando según principios, la donación fenomenológica es donación real y el método fenomenológico es un método real. Y tal vez suceda que la donación fenomenológica pueda mantenerse de hecho como donación absoluta por más que, por otra parte, su elaboración científica, como cualquier teorización, por ejemplo, en la forma de la fijación lingüística, lleve consigo sus fuentes de decepción. Entonces, la investigación fenomenológica estaría más cerca de la idea de Ciencia absoluta que cualquier otra Ciencia[a]; y ello ciertamente porque el derecho de cualquier paso metódico en la verdadera ciencia[20] se tiene que poder comprobar y sólo se deja comprobar en la donación inmediata y, por tanto, en la esfera fenomenológica.

Quizás también ocurra otra cosa. Tal vez hay que distinguir en el interior de la propia reducción fenomenológica entre diferentes modos de donación y, en ellos, entre los que son absolutamente

---

[18] En 1924 o posteriormente se añadió «objetiva». Obs. de Kern.

[19] Siempre en el sentido aquí definido. Obs. de Husserl.

[20] En 1924 o más tarde añadió Husserl: «de los rendimientos [*Leistungen*] experienciales y teóricos y de las formaciones de rendimiento [*Leistungsgebilde*] que han de constituirse en ellos». Obs. de Kern.

indudables y aquéllos que no lo son. Y quizás el título Fenomenología sea más el título de un método que el de una disciplina: quizás hay diferentes disciplinas fenomenológicas, algunas de las cuales se refieren a donaciones absolutas, y otras a donaciones «incompletas»[21].

---

[21] Las dos últimas frases fueron en 1924 o posteriormente señaladas con un signo de 'borrar' y modificadas del siguiente modo: «Y quizás el título Fenomenología es título tanto de un método como de una disciplina, quizás hay diferentes disciplinas fenomenológicas, de las cuales algunas se refieren eidéticamente a donaciones absolutamente evidentes y otras, empíricamente, a donaciones 'incompletas'». Obs. de Kern.

[159] Capítulo 4

EL TRASCENDER DE LA FENOMENOLOGIA MAS ALLA DEL AMBITO DE LO ABSOLUTAMENTE DADO [1]

§ 23. El problema del carácter absoluto de la donación fenomenológica

¿Qué hay, entonces, de las reticencias que se quieren elevar contra el carácter absoluto de la donación fenomenológica? Persigámoslas ahora un poco, pues nos será provechoso para poder echar alguna mirada a los estilos de tales donaciones. Se mostrará, de hecho, que la reducción fenomenológica nos conduce, en primer lugar, a la donación absoluta que nombramos provisionalmente contemplación fenomenológica [*phänomenologische Erschauung*], justamente a la *percepción* fenomenológica, cuyo carácter absoluto, y por ello indudable, puede sostenerse en todo caso. Pero mezclados en cierto modo con ella se

[1] Aquí entra, en primer lugar, la idea de una *crítica apodíctica* de la experiencia fenomenológica a partir de sus formas fundamentales: percepción, retención, rememoración, etc., en el fenómeno. En el cuarto capítulo se muestra paso a paso cómo se ejercita la reducción fenomenológica en una apercepción (según su estructura intencional) y se gana fenomenológicamente una percepción pura. Lo mismo en la libre retención, en la rememoración, en la expectativa: primero se tiene que ganar en general la experiencia fenomenológica pura; sólo después puede ejercerse la crítica apodíctica. Obs. de Husserl.

presentan inmediatamente otros modos de donación (y siempre en el interior de la actitud fenomenológica) cuyo carácter absoluto ya no puede sostenerse más en el sentido de que sean indudables. A este respecto, tendremos que ampliar el concepto de contemplación fenomenológica de modo que tal concepto discurra paralelamente a la experiencia empírica y, por tanto, se convierta en experiencia fenomenológica[a]: presentificación y representificación fenomenológicas.

§ 24. La donación absoluta de lo fenomenológicamente percibido. La carencia de sentido de una desconexión en la percepción fenomenológica

Percibo una cosa, desconecto su existencia y mantengo la propia percepción en sí misma como un Esto [*Dies*]. Pero la percepción es un ser que dura: perdura en la medida en [160] que acaba de ser y todavía es, y en tanto el ahora se transforma nuevamente en un recién pasado y comienza un nuevo ahora[2]. *¿Qué pasa aquí con la donación absoluta?* Lo pasado de la percepción ya no es dado[3]. Si se dice «era dado», hay que preguntar si este «era» se da. En el ahora debe darse un «era» como habiendo sido dado. Tal vez sea un engaño. El recuerdo engaña con frecuencia. Quizás pienso que era dado y de hecho sólo ahora comienza. En el «ahora»: pero en cuanto quiero juzgar constatando y aprehender lo que ahí tengo dado realmente como ahora, ya ha pasado. El ahora se ha convertido en un nuevo ahora, y en él se da como pasado lo que yo quería constatar; lo pasado trasciende el ahora y debo desconectarlo de modo análogo a como desconecto lo empíricamente trascendente. *Pero, entonces*[4], *toda esta empresa de la desconexión pierde su sentido.* Pues para la investigación que ha de juzgar queríamos desconectar lo no dado, para, a cambio, obtener en la esfera del juicio algo dado en un sentido más estricto. Pero con eso no obtenemos nada, pues la descone-

---

[2] La percepción tiene un punto fluyente de autopresente originario [*originärer Selbstgegenwart*] y, más allá de él, un horizonte de donación «retencional» como recién-pasado y, del mismo modo, por otra parte, un inmediato horizonte de futuro de donación protencional. Si una percepción ha transcurrido, entra en su lugar la mera retención que, siguiendo viva un lapso de tiempo en la forma del «oscurecimiento» progresivo, finalmente se ha oscurecido por completo. Obs. de Husserl.

[3] En 1924 o posteriormente se añadió «ahora». Obs. de Kern.

[4] Posteriormente se añadió: «si el interés teórico cognoscitivo es el determinante». Obs. de Kern.

xión es tan radical que, en general, ya no encontramos nada sobre lo que juzgar[b].

¡Pero no nos dejemos confundir! Situados ante la percepción, la captamos como un ¡esto! completamente inmediato y como unidad de una duración[c]; y si no añadimos nada más y sólo aceptamos la posición efectuada con ese ¡esto!, si tomamos la percepción puramente como un [161] esto que dura, entonces pierde su sentido toda duda. Al dudar de si algo sólo parece ser o es realmente, lo que queremos decir con ello es, claramente, que dudamos de si el correspondiente «parece ser», el aparecer en el modo de la percepción o del recuerdo o del anuncio, o el «parece ser» en el modo del juicio, es válido o no; dudamos de si quizás le corresponda algo en verdad. Pero precisamente con ello se presuponen como ya dados tales aparecer, percibir, recordar, juzgar, etc., como se dan de hecho (quizás deberíamos decir mejor que habría que diferenciar lo que aparece como tal, lo percibido, recordado, pensado, etc., como tal y, por decirlo con una palabra, la «mera mención», y el *ser* que les corresponde en el caso de su validez). En cualquier caso, la duda también presupone la donación, la indudable donación de la mención que se pone en duda. *Con ello, esta percepción, este fenómeno de una donación empírica que perdura, se da en su ser propio y en su duración, y se da absolutamente.*

§ 25. La retención implicada en la percepción fenomenológica, como una «trascendencia» en el seno de la actitud fenomenológica

A partir de ahí se encontrará también la postura correcta respecto a la *percepción recién sida*, que está incluida en el ser dado de la percepción que dura. *Este* «que ya ha sido» es algo dado[5], es un Esto, sólo que recién sido y como fase dada del pasado de lo duradero que se da. Precisamente así y no de otro modo tenemos que tomarlo, y nunca con otro contenido que el que se da en cada caso. Otra cuestión es, sin duda, la de su descripción y análisis y, en especial, la del análisis comparativo y descripción de esto que ha sido y de la fase del ahora. En cualquier caso, sin embargo, la visión y captación fenomenológicas son un fundamento de juicio [*Urteilsgrund*], abren una base sobre la que puede establecerse el pensar. Desde luego, aún no

[5] En 1924 o posteriormente se añadió «absolutamente». Obs. de Kern.

está decidido qué pueda rendir seriamente tal pensar o si [162] puede proporcionar ciencia, pues tenemos que pensarlo metódicamente.

Ante todo, hemos de preguntarnos aún hasta dónde ha de extenderse el marco.

Hay que ver que siguiendo en la reducción fenomenológica llegamos a algo que ya no puede ser considerado como «absolutamente dado» en el mismo sentido de lo anteriormente nombrado de tal modo[6].

No podíamos ceder a la *inclinación* de dejar valer únicamente el Ahora de la percepción (de la contemplación fenomenológica), ese Ahora que es el eternamente fluyente punto límite entre pasado y futuro; e incluso no estaría permitido afirmar que dicho Ahora es eso si quisiéramos desconectar la *retención*. En la medida en que admitimos no sólo la retención misma como ser fenomenológico, sino también *aquello de lo que* es retención, *hemos permitido una «trascendencia» en el interior de la actitud fenomenológica*. Cada ahora de la retención es retención de un no-ahora, de algo recién-sido, y decíamos que este sido se da. Podríamos clarificar fácilmente que desconfiar de tal donación significaría tanto como arrojarse en los brazos del escepticismo absoluto, que esa evidencia retencional está presupuesta también en la percepción empírica y que, por tanto, en todo caso al investigador de la Naturaleza que construye sobre la percepción empírica, e incluso al filósofo que confíe en el conocimiento de la Naturaleza, no les está permitido de repente jugar al hipercrítico, si se trata de Fenomenología.

Lo que vale para la retención en el interior de la percepción que dura podrá valer también naturalmente para la retención libre, por decirlo así, que se une inmediatamente a una percepción que ha transcurrido completamente.

§ 26. La rememoración [*Wiedererinnerung*] fenomenológica y su posibilidad de engaño. Transformación del recuerdo [*Erinnerung*] empírico en recuerdo fenomenológico

¿Y qué ocurre ahora con la rememoración, [163] ante todo con la rememoración que transcurre en el interior de la retención? Lo feno-

[6] La reducción *eidética* no ha sido ejecutada aún. La investigación considera la conciencia fenomenológicamente reducida en su flujo individual. Obs. de Husserl

menológicamente reducido recae [*zurücksinkt*] en el haber-sido [*Gewesenheit*] fenomenológico, y mientras aún es consciente como cayendo surge en la forma de la rememoración la conciencia de la repetición, de la renovación del transcurso de lo que ha sido consciente. ¿Son realmente lo mismo lo rememorado, lo que transcurre como repetición, que lo que ha transcurrido? ¿Y son lo mismo justamente en el caso de una rememoración que no está unificada con la conciencia de la retención?

Lo admito: ayer asistí a un suceso y de inmediato reflexioné sobre la correspondiente percepción. Ahora la rememoro. A la vez, ejecuto la reducción fenomenológica: no tomo en consideración que ayer ha tenido lugar en la realidad natural tal suceso psíquico, justamente ayer, en un tiempo, y en un tiempo que hay que determinar objetivamente, sino que sólo considero en primer lugar que se da esto, esta conciencia de la rememoración y, en segundo lugar, que la percepción recordada en ella (de tal o cual suceso) se dio de hecho y es de nuevo consciente.

Aquí tendríamos *nuevas «trascendencias» en la inmanencia fenomenológica*. Pero, ¿están justificadas tales rememoraciones? ¿Están justificadas como absolutamente indubitables? Indudables, ¡venga!, podría objetar cualquiera, ¡de ninguna manera! El recuerdo —tanto el empírico como el fenomenológico— engaña. Incluso se puede comprobar la posibilidad de engaño de la rememoración fenomenológica en la posibilidad misma de engaño de la rememoración empírica, pues, en cierto modo, se puede reflexionar aún en el recuerdo empírico y, por así decirlo, puede producirse en él un recuerdo fenomenológico. El recuerdo empírico me dice que dos acontecimientos son simultáneos. Después, tengo una nueva rememoración gracias al contexto más rico de un recuerdo muy superior en intensidad, y éste me dice que ambos acontecimientos han estado separados por tales y cuales acontecimientos claramente rememorados. Practico la reducción fenomenológica, pongo entre paréntesis la existencia de los acontecimientos[7], así como toda Naturaleza; tanto la existencia de lo percibido como también la de los acontecimientos naturales rememorados. ¿Qué consecuencia tiene [164] esto para los datos fenomenológicos? La reducción de la primera rememoración produce manifiestamente una simultaneidad fenomenológica para ambas percepciones de acontecimientos, y la segunda rememoración una no simultanei-

[7] En 1924 o con posterioridad se añadió «objetivos». Obs. de Kern.

dad fenomenológica para las mismas. No es necesario comprender la simultaneidad puntualmente, como tampoco se han de tomar las percepciones puntualmente. En cualquier caso, esto ya es suficiente para hacer visible la posibilidad de engaño en la rememoración fenomenológica.

A la vez vemos que cada rememoración unitaria y en sentido empírico, en tanto reúne lo múltiple de la experiencia anterior en una conciencia empírica, produce, a través de la reducción fenomenológica, una rememoración fenomenológica unitaria, que abarca en una nueva conciencia fenomenológicamente reducida lo múltiple del estilo fenomenológico: recuerdo significa, ante todo: esto y aquello ha *sido*. Pero el recuerdo también posibilita una reflexión que dice aquí que esto *ha sido percibido*, o que se ha dado la percepción de esto y aquello. A la mentada simultaneidad de lo percibido corresponde una simultaneidad del percibir, y es ésta lo que se hace nuevamente consciente y lo que se hace objetivo en la reflexión fenomenológica. Cualquier engaño empírico que resulte en la intuición subjetiva produce una conciencia de engaño para la rememoración fenomenológicamente reducida (lo mismo habría de mostrarse, naturalmente, para el campo de la autoexperiencia psicológica, en el que no quiero entrar).

§ 27. La posibilidad de la apropiación fenomenológica, pero no absoluta, del campo total de la empiría. La expectativa

Y ahora debemos observar en general que, en el mismo sentido y a través de la reducción fenomenológica, podemos apropiarnos, con idéntico resultado, del campo total de la empiría, y pienso en una posición de experiencia de cualquier clase.

Tomemos, por ejemplo, la *expectativa* [*Erwartung*]. A cualquier expectativa empírica corresponde una expectativa fenomenológica [165] que se produce desde la reducción fenomenológica. Por ejemplo, al mirar, observo una parejita de adorables pinzones. El macho sigue siempre a la hembra, que vuela de árbol en árbol. La hembra vuela ahora hacia el jardín vecino. Espero que el macho la siga. Si practicamos la reducción fenomenológica, lo que en tal experiencia es Naturaleza recibe su puesta entre paréntesis. ¿No es claro que cualquier expectativa empírica encierra consigo a la vez una expectativa fenomenológica? ¿No se conecta al ver a la hembra que vuela la expectativa de un ver cierto, concretamente determinado en cuanto al

contenido, del consiguiente vuelo del macho? Ciertamente, estamos dirigidos *de facto* a las cosas. Pero, ¿no es evidente que en lugar de situarnos en las cosas de las que tenemos experiencia hubiéramos podido situarnos en la experiencia de las cosas[a], y que ahora tiene que venir esta o aquella experiencia? Siempre podemos, desde el principio, situarnos de esa manera y en lugar de vivir en la experiencia y ejecutar ingenuamente su posición, es decir, «aceptar el ser en cuanto ser», podemos más bien volvernos a la experiencia y poner entre paréntesis su posición. Entonces la experiencia actual motiva la experiencia futura. Pero la pureza de la reducción fenomenológica no ayuda nada para conceder a esta motivación[8] el valor de donación absoluta. Por ejemplo, mientras observo el suceso, se me mete un mosquito en la nariz y tengo que estornudar. Con relación al ver que espero ya no hay nada.

§ 28. La experiencia fenomenológica. Su «trascendencia en la inmanencia» y la posibilidad de engaño. Empatía y autoexperiencia

Si reflexionamos con más precisión encontraremos que el inventario de las motivaciones[9] fenomenológicas es infinitamente más rico de lo que permiten conjeturar los pocos y a veces vagos títulos de percepción, retención, rememoración o expectativa. También se tiene que tomar muy en consideración la objetividad empírica de la que perceptivamente, o de modo similar, se tiene experiencia en ellos. La reducción fenomenológica lógica siempre [166] proporciona una sorprendente plenitud de plexos intuitivos, y precisamente de plexos que no son contemplados en el modo de la percepción fenomenológica sino, por así decirlo, en otras diferentes formas de *experiencia fenomenológica*. Y aunque no sean contemplados, aunque no se enlace con ellos una atención y una posición explícitas [*meinende*], se puede intuir, en cada caso, que, si bien no mentados[10], tales plexos son, sin embargo, intencionados y conscientes en cierto modo[a], y que se garantiza la posibilidad de dirigirnos a ellos y la constitución de la experiencia fenomenológica real. En esos casos se da, por todo ello, una

[8] En 1924 o posteriormente se añadió: «forma propia de la experiencia (anticipación, expectativa)». Obs. de Kern.

[9] En 1924 o con posterioridad se añadió: «(modos de experiencia)». Obs. de Kern.

[10] En 1924 o posteriormente se completó con «no temáticos». Obs. de Kern.

«trascendencia en la inmanencia fenomenológica» y, siempre, la posibilidad del engaño.

Puede servirnos como ejemplo cualquier percepción de una cosa que dure o se transforme; por ejemplo, la percepción de una caja de cigarros que está ante nosotros según su forma espacial, sus colores, sus propiedades físico-causales, tal como son de hecho perceptibles. La cosa está ahí, la vemos y nos atenemos a lo visto como tal, manteniendo a distancia todo pensar. Por ejemplo, vemos la forma espacial de la caja de cigarros. La mirada va de aquí para allá, sigue estas o aquellas líneas de la caja, salta de esta veta de la madera a aquélla, etc. Por medio de la reducción fenomenológica, y en la modificación de la dirección de la mirada, podemos pensar todo ello transformado en algo así como series fenomenológicas de expectativa[b]; y si la expectativa no está realmente establecida[11], se trata de series de motivaciones que han de transformarse, según su esencia, en tales series actuales de expectativa. Ahora bien, estas motivaciones fenomenológicas tienen su sintaxis determinada, su forma y regla, independientemente de la arbitrariedad con que la mirada pueda deslizarse sobre el objeto. A cada forma espacial determinada corresponde una sintaxis específica, y a cada posición de la mirada pertenece un sistema de complicadas posibilidades, a cada modificación objetiva corresponden exactamente estas o aquellas series así formadas de modificación de los fenómenos[c]. Pensado todo ello en la reducción fenomenológica. La posición y modificación de la mirada se reducen, entonces, a ciertos fenómenos de sensación y aprehensión; ojos, [167] cabeza y todo lo demás sucumbe en existencia a la reducción fenomenológica. Exactamente lo mismo habría que decir de las multiplicidades de sensaciones y aprehensiones que pertenecen al color de la caja, y especialmente al color de estas o aquellas superficies laterales de la misma, etc. También la forma propia de la experiencia que se llama *empatía* en la vida anímica ajena, y antes naturalmente la experiencia empírica del yo, podría ser invocada y reconduciría de nuevo a plexos de motivación de fenómenos reducidos, completamente determinados según la forma y modo. Pero el saber de estos plexos de la motivación no es ningún saber de *percepción* fenomenológica, no es aquel ver de autodonación absoluta al que conduce primariamente la evidencia de la *cogitatio*. Y esto vale en general.

---

[11] Más tarde se completó con «como intención de acto ejecutada desde el yo». Obs. de Kern.

§ 29. El trascender más allá del ámbito de la donación absoluta como condición de posibilidad necesaria de una ciencia fenomenológica

Entonces, la pregunta acerca de si es posible una ciencia respecto a las donaciones comprobables en el método fenomenológico dependerá, ante todo, de cómo interpretemos el valor de esos modos de donación que nos hacen frente como «experiencia fenomenológica», como reflexión fenomenológica trascendente de estilo diferente.

Sin embargo, quiero expresarme con más precisión. Si nos quisiéramos limitar a la donación de la *cogitatio* como donación absolutamente indudable, es decir, como donación de percepción tal como surge de la reducción y reflexión fenomenológicas durante la ejecución de la *cogitatio* que dura, en cualquier momento sólo podríamos decir continuamente «esto», pero no se ve cómo de ahí podría resultar un conocimiento científico. Ahora bien, ahí se muestra que en la retención, en la rememoración o en la expectativa, y en todo caso en la reducción fenomenológica de toda experiencia natural, interna o externa, mediante el recurso a su contenido múltiple nos afluye una plenitud infinita de donaciones fenomenológicas (a saber, porque, por ejemplo, en la rememoración no sólo son posibles *una* reflexión y reducción que hagan a la rememoración misma, como vivencia, [168] objeto de una percepción fenomenológica absolutamente donante, sino también una segunda reflexión y una reducción que, por así decirlo, transcurra *en* la rememoración y que traiga a donación una vivencia rememorada como un haber-sido fenomenológico, pero ya no a una donación absoluta que excluya toda duda; e igualmente en todos los otros casos). Todas estas objetividades que llamamos fenomenológicas están pensadas como singulares e individuales, y cada fenómeno como el esto-ahí individual, como unicidad absoluta.

[12] Dirá el psicólogo que ahora todo esto son fenómenos psíquicos, actuales o pasados, míos propios o de otros, si los acepto sobre la base de la empatía. Ciertamente, entonces el psicólogo toma correctamente en consideración todo lo que aquí hemos delimitado como campo de objetividades de una clase propia, si bien no lo considera puramente en reducción fenomenológica, sino que lo aprehende como vivencia del yo[13], como fenómeno de un yo empírico; mas en

---

[12] Este párrafo fue posteriormente tachado. Obs. de Kern.

[13] Más tarde, hacia 1921, se añadió: «en el mundo». Obs. de Kern.

ello el psicólogo no tiene ni idea de qué grandes dificultades lleva consigo esa aprehensión naturalista de las vivencias, el concepto de vivencia psicológica. Sin embargo, a pesar de ello, hasta aquí todo está en orden. En cualquier caso, *nosotros* insistimos en desconectar el sujeto empírico y entonces, naturalmente, el ser fenomenológico-singular no es ninguna vivencia psicológica. Si se quiere hablar de lo «psíquico» tendría que hablarse, por ejemplo, de lo *psíquico-trascendental* frente a lo *psíquico-empírico*[*].

¿Qué pasa, ahora, con la respuesta a la pregunta planteada? ¿Se deben tolerar esas clases de experiencia fenomenológica que no tienen carácter absoluto[14]? Ustedes esperarán ya la respuesta. Nadie exige al investigador de la Naturaleza que los modos de donación sobre los que edifica sean modos de donación absolutos, no sólo porque pedir algo así sería de locos, e incluso un contrasentido, sino también porque no es necesario para el establecimiento de una ciencia estricta[15], como lo muestra la [169] Ciencia natural misma. Nada impide el intento de una psicología[16] trascendental, de una ciencia[17] de las vivencias en reducción fenomenológica. Puede que la experiencia fenomenológica[18] no sea mejor, con frecuencia, que la experiencia empírica, pero, en cualquier caso, no es tampoco peor que ella. ¡Por qué no podría haber una ciencia de la experiencia fenomenológica frente a la ciencia de la experiencia naturalista! Así, se podría al menos pensar, aceptándolo como evidente de suyo, que a cada experiencia también tiene que corresponder una ciencia de la experiencia.

§ 30. Inmanencia y trascendencia. La ambigüedad de estos términos y el sentido de la inmanencia y de la trascendencia en el campo de la Fenomenología

Hay que observar que esa ciencia tendría que ver con objetos que son ocasionalmente *«trascendentes»* a la experiencia, justamente en

---

[14] Posteriormente se añadió: «de donación *en persona*, no a través de simple representificación». Obs. de Kern.

[15] En 1924 o con posterioridad se añadió: «en el sentido acostumbrado». Obs. de Kern.

[16] Fenomenología como psicología trascendental. Obs. de Husserl.

[17] En 1924 o más tarde «ciencia» fue sustituido por «ciencia de la experiencia». Obs. de Kern.

[18] «experiencia fenomenólogica» fue entrecomillada posteriormente. Husserl anotó

tanto que son, por ejemplo, recordados o esperados, pero que, por otra parte, son[19] *inmanentes* en un sentido diferente y más importante, justamente en el sentido de que pueden darse ellos mismos y absolutamente[20] según su propia naturaleza*; por principio son absolutamente perceptibles y por ello también absolutamente intuibles en la rememoración[21]; no son objetividades mediante fenómenos o mera exposición.

Lo propio de la *Naturaleza* y de todo lo que cae bajo ese título es que no sólo sobrepasa la experiencia en el sentido de que no es dada absolutamente, sino también en el sentido de que por principio no *puede* ser dada «de modo absoluto», porque se da *necesariamente* a través de exposiciones y *escorzos*[22], y la exposición escorzante no puede ser, por principio, una [170] reduplicación de lo expuesto mismo[23]. Observarán ustedes que el hablar de inmanencia y trascendencia es ambiguo y que, por ello, se ha de comprender bien cuando últimamente he hablado de modo repetido de trascendencia en la inmanencia*.

De trascendencia se puede hablar:

1) Una vez, en el sentido completamente general de que el objeto de conocimiento no esté presente él mismo en el acto de conocimiento (y, en general, en la conciencia de la que es objeto). Entonces, a la esencia de la relación intencional (que es justamente la relación entre conciencia y objeto de la conciencia) pertenece propiamente que la conciencia, es decir, la *cogitatio* respectiva, sea conciencia de algo que no es ella misma. Y esto vale incluso en el caso de la visión fenomenológica; tampoco lo fenomenológicamente visto está en el acto[24] en sentido propio. Pero a este respecto no se habla de trascendencia porque, entonces, no tendría sentido la inmanencia opuesta.

al margen: «Experiencia fenomenológica = investigación de la conciencia individual singular en el interior de la epojé fenomenológica». Obs. de Kern.

[19] Más tarde, hacia 1921, se añadió «originariamente». Obs. de Kern.

[20] Posteriormente se añadió «en persona». Obs. de Kern.

[21] Pero ese lenguaje es una mala interpretación. Se trata de datos inmanentes, sean percibidos o retencionalmente conscientes, sean representificados de modo presente, pasado o futuro; los datos pasados que ya han sido presente, luego que han sido pasado, etc. Pero sólo son *objetos* como unidades permanentes de múltiples reproducciones reales y posibles. Obs. de Husserl.

[22] Más tarde se añadió: «que son relativos al aquí y al ahora». Obs. de Kern.

[23] Las trascendencias exteriores son perceptibles repetidamente; los objetos inmanentes no lo son, sino solamente unidades de rememoración repetida y representificación en general. Obs. de Husserl.

[24] El anterior texto, a partir de «Entonces, a la esencia de la relación intencional...», fue marcado (críticamente) con rayas onduladas. Obs. de Kern.

2) De modo totalmente diferente se habla de trascendencia cuando se pone por un lado el ser presente en persona [*leibhaft Gegenwärtigsein*] a la conciencia en sentido estricto (siempre comprendida como acto determinado)[25] y, por otra parte, su negación, el ser mentado sin estar él mismo presente en cuanto tal. Este sentido más estricto es el de que la conciencia es un ver lo que ve, incluso lo que ella misma tiene, capta o incluso toca; como cuando un ver está dirigido a una *cogitatio* que ahora es presente vivo y la tiene a la vez en el ver. Este y la *cogitatio* forman, entonces, una unidad de presente, según enseña la reflexión; el ver en el presente vivo es uno con lo visto en dicho presente. Esta es una de las oposiciones de inmanencia y trascendencia. Del lado de la inmanencia está sólo lo visto (y de todos modos se podría decir que en este caso lo visible está tan unificado con lo actualmente visto que podría conducir de éste a aquél un cambio de la mirada reflexiva); del lado de la trascendencia estaría, entonces, todo el resto, ante todo lo no presente, aunque consciente como objeto. [171] Incluso si una rememoración fenomenológicamente reducida, o incluso una retención, reproduce lo visto que ya ha sido, lo recordado sería trascendente a la conciencia de recuerdo.

3) Otro concepto de inmanencia y trascendencia resulta si vemos en ellas una división de los objetos, y precisamente de los objetos individuales. Según esto, tales objetos se dividen en los que se dan de un modo intuitivo en autopresencia absoluta y aquéllos que sólo pueden aparecer como autopresentes que solamente pueden ser dados a través de fenómenos y exposiciones[26]. En este caso toda conciencia fenomenológica se refiere a la inmanencia; lo inmanente es el campo de la Fenomenología en tanto la comprendemos ahora como ciencia eventual de los objetos individuales, llevados a la inmanencia mediante toda desconexión de la Naturaleza. Al lado de la trascendencia pertenece, entonces, la Naturaleza, pues Naturaleza[27] es justamente un título que abarca la totalidad de las objetividades que se exponen a través de fenómenos. *La Fenomenología no quiere, por tanto, desconectar la trascendencia en cualquier sentido.* Desde el principio fue definida a través de la desconexión de la Naturaleza, de la trascendencia en un determinado sentido, de la trascendencia en el sentido de lo que aparece.

---

[25] Este paréntesis fue posteriormente suprimido. Obs. de Kern.

[26] Pero los unos sólo una vez pueden ser dados en su devenir originario, los otros repetidos; los unos pueden sólo haber sido como haber sido percibidos y por ello como ser rememorados posiblemente, los otros ha podido ser antes de toda percepción, etc. Obs. de Husserl.

[27] En 1921 o posteriormente se añadió «el 'mundo objetivo'». Obs. de Kern.

Capítulo 5

LA CONSECUCION FENOMENOLOGICA DE LA CORRIENTE TOTAL, UNITARIAMENTE CONJUNTADA, DE LA CONCIENCIA

§ 31. El trasfondo del objeto fenomenológico y su identidad en diferentes actos de conciencia. La conciencia fenomenológica del tiempo

Volvamos después de este excurso al asunto principal. ¿Es posible una fenomenología [172] en el sentido que presumimos?, ¿es posible una ciencia sobre la base de la «experiencia fenomenológica»? ¿Está ya garantizada con lo anteriormente expuesto? Así como la experiencia empírica, o si ustedes quieren, la experiencia naturalista, lleva en sí en todos sus modos su derecho y evidencia, a pesar de que no sea ningún acto absolutamente indudable de donación, lo mismo ocurre con la experiencia fenomenológica en sus modos paralelos. Desde esta perspectiva no falta nada. El campo del conocimiento es en ambas experiencias infinito. Allí, el conjunto de los objetos que llamamos Naturaleza y, aquí, el conjunto de los objetos que llamamos conciencia, *cogitatio*, dato fenomenológico.

Pero examinemos esta esfera algo más de cerca. Las objetividades son singularidades individuales que se nos brindan por la reducción fenomenológica y, ciertamente, por la percepción fenomenológica como autodonaciones absolutas, pero también, por otra parte, a tra-

vés de la retención, rememoración, expectativa y empatía fenomenológicas.

Las situaciones de acto son mucho más enmarañadas de lo que parece. *Así, cada objeto fenomenológico tiene su trasfondo objetivo,* que para la percepción es trasfondo de un presente co-consciente, pero no simultáneamente mentado. En una reflexión y recuerdo posteriores el trasfondo puede ser mentado como lo que en la percepción anterior ha sido presente, si bien no mentado. Y así para cada experiencia. Rememoro ahora un objeto, reflexiono y encuentro un trasfondo, y precisamente con el carácter de que «ha sido presente», justamente como el objeto rememorado. Ese trasfondo que la reflexión aprehende posteriormente es reconocido como un trasfondo que era co-consciente en la rememoración precedente, pero que no era en ella trasfondo mentado. Y así en general.

En la multiplicidad de tal experiencia fenomenológica nos es consciente eventualmente el mismo dato fenomenológico, que al pronto es esperado, luego percibido, luego recordado y rememorado. Tampoco la empatía tiene ninguna posición excepcional a este respecto, pues el dato puesto empáticamente puede ser mentado o bien un dato de trasfondo de una percepción *fenomenológica* dada por empatía, o bien de [173] otra experiencia, y en tanto la empatía misma es experiencia, el dato es puesto como donación de una percepción o de otra experiencia. La identidad del dato fenomenológico en diferentes actos de conciencia (en diferentes *cogitationes*) no es un factum extrafenomenológico, sino algo fenomenológicamente dado y, por tanto, un factum de experiencia fenomenológica.

Con esto se amplía, sin duda, el concepto de tal experiencia de un modo fácilmente comprensible. Por consiguiente, que el correspondiente dato sea el mismo que el dado justamente en una conciencia intuitiva de identidad, lo que, por su parte, se funda en una conciencia de recuerdo. No solamente tenemos ahora expectativa del dato, luego percepción del mismo, luego recuerdo como retención, luego rememoración y rememoración repetida, sino que estas series de actos se mantienen ante nuestra conciencia como series en la reflexión rememorante y decimos, expresando puramente lo dado, que estos actos han sido en la sucesión como una serie temporal y que *en* ellos el mismo dato fenomenológico ha sido primeramente esperado, luego percibido, retencionalmente consciente, rememorado, etc., y decimos

esto sobre la base de una conciencia de identidad que se extiende a todos esos actos.

En todo esto nos llaman la atención algunos vínculos que conectan con la conciencia fenomenológica del tiempo (que no se ha de confundir con la empírica). La expectativa precede a la percepción, ésta a la rememoración, la primera rememoración a la segunda, etc., y justamente de modo necesario con el mismo contenido fenomenológico. Lo mismo cabría decir de otros vínculos con diferente contenido, como ustedes bien han comprendido.

§ 32. Repetición y nueva exposición: la reducción fenomenológica a la conciencia pura como ser individual y los problemas del alcance del mundo reducido de la conciencia y de la posibilidad de la ciencia fenomenológica[1]

Repito los principales pensamientos que tenía a la vista en mis últimas lecciones y que aún no han llegado a un desarrollo pleno.

[174] Si comenzamos nuestra reflexión, nos encontramos, en la actitud de la consideración natural del mundo, como seres humanos en un entorno determinado, ejecutando múltiples actos psíquicos determinados en cada caso; nos encontramos percibiendo, fantaseando, juzgando, etc. Ahora llevamos a cabo una reducción fenomenológica global, desconectamos toda trascendencia en el sentido de la posición natural de la existencia. No queremos hacer uso de juicio alguno sobre ningún existente que llegue a dársenos *naturalmente*: por lo demás, no dudamos ni sospechamos de él en modo alguno. Para nuestra investigación actual excluimos básicamente como premisa y comprobación teórica cualquier juicio empíricamente fundado.

⌜Comprendida en el modo de hablar acostumbrado, la última proposición significaría que desde ahora quisiéramos juzgar a priori[a]. Pero esto no era para nosotros, de ningún modo, lo opuesto. Pues el verdadero a priori, el que debe llevar consigo necesidad y validez general incondicionada al juicio, no tiene nada que ver con hechos individuales⌟ Los juicios aprióricos son válidos en general, mientras que los juicios aposterióricos son individualmente válidos, ponen un ser individual, incluso si son generales. Sin embargo, a través de la reduc-

[1] A causa de las dificultades que han encontrado mis oyentes, nueva exposición. Obs. de Husserl.

ción fenomenológica global nos queda un mundo del ser individual: el de los datos fenomenológicos, el de la conciencia pura.

Ciertamente[2], el mundo natural abarca todo ser individual en la medida en que todo ha de encontrar en él su lugar, y lo hace en la actitud natural. Pero una parte de ese mundo, llamada conciencia, tiene la característica de que se deja reducir fenomenológicamente[3]; es decir, si ponemos fuera de acción todas las posiciones de existencia naturales ejecutadas en y vinculadas con la conciencia, y las desconectamos para nuestro juicio, la conciencia queda como ser puramente inmanente, como algo que en tales posiciones no es Naturaleza en tanto no es ser que aparezca por sí mismo, que simplemente se exponga o tome parte en el ser de ese estilo a través de la co-posición indirecta de la Naturaleza. Se ejecuta tal co-posición tan pronto como, por ejemplo, se comprende la conciencia como algo enlazado causalmente con la cosa natural puesta como cuerpo.

[175] Ahora bien, intentamos esclarecer cuál es la extensión que abarca ese mundo reducido de la conciencia, qué modos de donación poseemos del mismo en la reducción fenomenológica; más aún, qué modo de saber posibilita tal reducción, en la medida en que haya de establecerse en ella algo así como una ciencia. Entre las formas de donación tenemos primeramente la percepción fenomenológica, también llamada visión fenomenológica. Cada fenómeno reducido se ofrece como un ser que dura, y precisamente como autopresencia que dura. También el objeto de la percepción empírica de la cosa se ofrece como ser autopresente, pero se da a través de meros fenómenos. El presente fenomenológico no es presencia que aparezca, sino autopresencia en sentido absoluto. Así, por ejemplo, el ser del *fenómeno* perceptivo, el ser del fenómeno de lo-que-se-expone-externamente-como-autopresente, es un ser inmanente absolutamente dado. Este modo de donación del ser inmanente implica muchas cosas: el ser que dura existe en la duración, y ésta es una duración llena con un ahora punto fluyente y con una continuidad de puntos fluyentes del pasado. De modo correspondiente, a cada percepción fenomenológica pertenece un punto de la percepción del ahora, y al mismo ahora una continuidad de recuerdo retencional, y esto en permanente flujo. Esa percepción es un poner absoluto de un ahora, y en el ahora, de un no-ahora determinado, en permanente escalonamiento.

[2] Este párrafo fue más tarde tachado. Obs. de Kern.
[3] ¿Se puede hablar así? Obs. de Husserl.

Luego comentábamos como modos de donación la retención libre y, ante todo, la rememoración. Del mismo modo, la expectativa y finalmente también la empatía.

§ 33. La extensión de la experiencia fenomenológica sobre la corriente total y unitaria de la conciencia

Cuando ejecutamos consecutivamente percepciones fenomenológicas estamos dirigidos, por tanto, a *cogitationes* en un puro mirar, cada una de ellas se da como[4] autopresente en la medida en que precisamente dura. Si la percepción ya ha transcurrido, de ella queda un trayecto en retención viva, para luego desaparecer finalmente en el oscuro trasfondo. [176] Entonces, también la retención puede tener lugar de tal modo que una conciencia-del-todavía de la *cogitatio* transcurrida y ya no intuitiva contenga la misma *cogitatio* y la anude con la nueva; en ese momento tenemos conciencia del una-tras-otra de las *cogitationes*. Pero también pueden emerger rememoraciones de algunas de tales *cogitationes* y de toda la serie. En cierto modo, vivimos el ver otra vez cada una de esas *cogitationes*; otra vez comienza, dura con su ahora fluyente y su estela de momentos pasados que se extinguen. Pero sólo «en cierto modo». Este «ser dado nuevamente de cierto modo» es el carácter de la rememoración, y una conciencia que reúne de modo unitario puede constituir un grupo con una serie de tales rememoraciones; esa conciencia del uno-tras-otro que ha sido sólo posteriormente se funda como conciencia de grupos. Por ejemplo, discurren fenómenos tonales y atendemos a uno de ellos, los otros no nos interesan, no ejecutamos ninguna conciencia delimitante de grupo, por ejemplo, de un par o también de una serie completa. Por el contrario, en la rememoración atendemos al trasfondo temporal del tono rememorado y ahora formamos en ella una conciencia separada de grupos y series que abarca los fenómenos tonales recordados. Los fenómenos anteriormente no atendidos en la percepción se convierten en el recuerdo en atendidos, los anteriormente no agrupados se convierten, en el recuerdo, en agrupados.

Del mismo modo que cada *cogitatio* tiene un trasfondo temporal de la sucesión no-mentado, también tiene un trasfondo semejante de la simultaneidad al que igualmente se puede atender en la rememoración.

[4] Posteriormente se añadió «en persona». Obs. de Kern.

Ahora bien, si no hacemos uso de ninguna posición de la Naturaleza, la retención y la rememoración son, con estas posibles operaciones en ellas, una conciencia fenomenológica de experiencia. Mientras la percepción fenomenológica puede exigir indubitabilidad absoluta en sus adecuados límites, esto *no* vale, sin duda, como hemos visto anteriormente, para estas nuevas formas de la experiencia fenomenológica. Pero la experiencia es experiencia y tiene como tal su valor.

Si aceptamos que se puede llevar a cabo algo similar para la expectativa, se ve que la experiencia fenomenológica no está sujeta a las *cogitationes* individualizadas que ahora son presentes atentidos, sino que se extiende[5] [177] sobre la corriente total *de la conciencia* como conjunto temporal único que, por supuesto, en su amplitud y longitud totales no cae al mismo tiempo bajo la luz de la intuición.

O también podría decirse así: si permanecemos en la reducción fenomenológica, en ella se da una unidad infinita de la conciencia o, como se dice adecuadamente en imagen, una corriente infinitamente unitaria de la conciencia. Siempre podemos ejercer nuevamente experiencia fenomenológica, siempre podemos convertir en objeto, en la forma de la conciencia recordante, una *cogitatio* anteriormente tenida y traer nuevamente a la mirada intuitiva y mentante su trasfondo temporal, antes en parte atendido o desatendido; y siempre podemos penetrar en los plexos de la simultaneidad o proseguir la sucesión de los mismos y ver cómo los fenómenos se relacionan en la unidad de la conciencia temporal, se encuentran continuamente unificados, son *una* corriente. Es cierto que con frecuencia las retenciones y rememoraciones son oscuras e indeterminadas, y esto vale ante todo para los trasfondos rememorados de los fenómenos. Pero donde el recuerdo no es claro, puede «él» llegar a serlo; se une al primer recuerdo uno segundo más rico y claro, se logra llevar recuerdos separados, inconexos, a la unidad de un recuerdo más nítido por medio de la llamada de recuerdos más claros juntos unos con otros continuadamente y, de este modo, se consigue elevar la fuerza de experiencia y el valor de todos los recuerdos singulares. A las experiencias siguen los juicios experienciales que las expresan y exponen fielmente. Por tanto, la corriente de la conciencia se convierte, en la pu-

---

5 En 1924 o posteriormente se añadió: «, a través del desarrollo de los horizontes, en la ejecución continua de la reducción fenomenológica desde cada posición,». Obs. de Kern.

reza fenomenológica, en un campo propio de experiencia, en un ámbito de conocimiento.

§ 34. Superación de una limitación artificial. La consecución de la corriente fenomenológica de la conciencia partiendo de la reflexión natural sobre la corriente de la conciencia y la doble reducción fenomenológica

Sin embargo, en la reflexión anterior hemos hecho uso de una limitación artificial que [178] tenemos que dejar a un lado. Lo que hemos dicho sólo contiene su valor propio, y en general su validez, si ante todo tomamos la corriente de la conciencia como se nos ofrece en la primera reflexión, la *natural*, y si sólo *entonces* ejercemos la reducción fenomenológica. Hemos partido de un ver ya fenomenológico o de muchos actos de tal ver y luego hemos practicado retención, rememoración, expectativa, etc. Pero éstos son sólo casos excepcionales artificiales. Tomamos la corriente de la conciencia como es, es decir, ejecutamos en la reflexión natural, en la que estamos ahora, una mirada a las vivencias del yo y practicamos en y dentro de ellas la reducción fenomenológica: en percepciones, retenciones, recuerdos, expectativas y en todas las experiencias externas e internas mediante las cuales llevamos a donación naturalmente intuitiva la Naturaleza externa así como las propias vivencias, los fenómenos de la naturaleza psíquica.

Ahora bien, ahí se mostraba algo sumamente curioso: que *toda experiencia permite una doble reducción fenomenológica*: primero, la que lleva *la experiencia misma* al ver puro inmanente y, por otra parte, *la que se ejerce en el contenido y objeto intencionales* de la experiencia. Así, hay una reducción fenomenológica que se ejecuta en el contenido intencional y en el objeto de la rememoración. Justamente del mismo modo que *en* la rememoración podemos atender «luego» al trasfondo del objeto recordado, que en la percepción original era trasfondo inatendido de la percepción, así podemos ejercer *en* la rememoración una reducción fenomenológica en su proscenio y trasfondo que no fue ejecutada en la percepción original, que, por tanto, no es ella misma rememoración de una reducción anterior.

Los fenómenos de las reflexiones *en* el recuerdo, en la representificación de cualquier clase son, considerados en sí mismos, del mayor interés y su exacta descripción y análisis es una parte fundamental de

toda fenomenología. En todo caso, hasta ahora no han sido ni siquiera vistos por nadie. Aquí vienen a consideración a causa de un altamente admirable rendimiento determinado que tales reflexiones hacen posible: justamente la transformación omnicomprensiva *de toda* experiencia natural no sólo según lo que en ella es *cogitatio*, sino [179] también según *lo que en ella radica intencionalmente*.

§ 35. Las unidades trascendentes de la experiencia natural como índice de plexos puros, reales y posibles, de conciencia. Cambio de toda experiencia natural y de todas las ciencias a lo fenomenológico

El resultado de esta reducción o giro fenomenológicos podemos describirlo así: en la medida en que la experiencia natural pone una *unidad trascendente*, una cosa real existente, una constelación real, un proceso de transformación existente y, a saber, en el presente, pasado o futuro, tal existente es puesto entre paréntesis, pero su posición [*Setzung*] sirve como *índice* de plexos de conciencia* determinados y puros que pueden ser mostrados, a través de la reducción fenomenológica, *en* esas posiciones de experiencia, y justamente en la forma de actos de experiencia fenomenológica.

Partimos, pues, de la actitud natural y de la Naturaleza como la tenemos ante la mirada en la simple experiencia. Vemos en torno, retornamos en el recuerdo a lo anteriormente percibido, en la experiencia intuitiva vamos para adelante y para atrás y tenemos ante los ojos de la experiencia el plexo intuitivo de la Naturaleza que aparece con sus múltiples cosas, sucesos, seres humanos, etc. Si ejecutamos *en* y dentro de esas experiencias las reducciones en cuestión[6], a cada experiencia, en tanto es, por ejemplo, experiencia de esta mesa que se expone en tal experiencia fáctica justamente así, en este fenómeno, o que es puesta y mentada en él justamente así, a partir de su anverso y reverso, a partir de su forma y materia, a cada experiencia, decía, corresponde entonces una multiplicidad determinada de posibilidades de experiencia, reales y motivadas, que eventualmente pasan a ser experiencias reales que, entonces, son y tienen que ser esperadas motivadamente en la correspondiente dirección del mentar. La descone-

---

[6] Y no sólo esto: viendo la cosa podemos en cualquier momento pensar o representarnos cómo aparecería en movimientos voluntarios de la cabeza, en un alejarse, acercarse, etc. Obs. de Husserl.

xión de la Naturaleza significa que no hacemos objeto de nuestros juicios de constatación la cosa dada en la [180] experiencia, sino que más bien lo que ahora pertenece a nuestra esfera son las experiencias de la cosa, las experiencias reales y posibles, tomadas en pura inmanencia, y las constataciones que a ellas se refieren. Y ahí se da el conocimiento de extraordinaria importancia de *que toda experiencia natural, tomada como ser inmanente, motiva una multiplicidad de otras experiencias naturales y de posibilidades reales de experiencia natural; de que podemos desenmarañar estos plexos de motivación, que son plexos de la conciencia pura, y dirigir nuestra mirada a ellos.* Esta mirada tiene el carácter de experiencia fenomenológica. Si, pues, desconectamos para nuestra actitud actual la existencia de la Naturaleza y no juzgamos de ningún modo, justamente en la actual esfera de constatación, *sobre* ella, entonces permanece para nosotros el extraordinario campo, determinado en cada caso, de la experiencia real y posible de la Naturaleza, y sólo de ese modo ganamos el campo de la corriente pura de conciencia, que no contiene, por supuesto, ninguna Naturaleza, sino sólo experiencia de la Naturaleza y además todos los otros actos representativos, de sentimiento, deseo o volición enlazados con ella.

El primer germen de esta peculiar reducción se da en *Hume* y fue desarrollado más expresamente por el empirista radical *Mill*, en su doctrina de las posibilidades permanentes de sensación a las que debe ser reducida la existencia de la cosa externa[a]. Lo mismo significa en esencia el monismo de la sensación de un *Mach*[b], que también sustituye la cosa por grupos de sensación que constituyen conjuntos.

Dejando ahora a un lado toda forma de pensamiento metafísico y gnoseológico[c], podemos ejercer tal reducción fenomenológica en cada percepción de cosa convirtiendo a la percepción misma en objeto, y en general podemos convertir en objeto todo lo que podemos encontrar tras la desconexión de la existencia de la cosa puesta por la percepción y de toda otra existencia de la Naturaleza.

Encontramos, entonces, contenidos de sensación que se ofrecen y dependen unos de otros de un modo concreto. Pero no sólo esto; los contenidos de sensación entran en los fenómenos de cosas como exposición total de la [181] cosa, y además una esfera de co-mención[7]. Aquí no interesa un desarrollo completo. Con lo dicho basta.

Lo que aquí se ha constatado no se refiere solamente al ahora mo-

---

[7] «mención» fue posteriormente tachado. Obs. de Kern.

mentáneo, sino también a la percepción total que ha transcurrido o, más claramente, al trayecto de la retención por la cual logramos la sensación y el fenómeno que han sido, etc. Justamente lo mismo podemos ejecutar en la rememoración, en el recuerdo de la cosa y suceso anteriormente percibidos, etc.; y encontramos, entonces, sensaciones recordadas, fenómenos recordados, co-menciones recordadas, conciencia del presente recordada, etc.

Ahora bien, tal como nos expresamos, a la percepción pertenece que, si la cosa se expone ahora justamente desde este lado, con este contenido fenoménico y en esta co-mención, también *podría* exponerse desde otro lado y en otros modos de aparición. Y esto no es una posibilidad vacía sino real, es decir, motivada[a]. Ello significa, por ejemplo, que si muevo la cabeza y que si los grupos determinados de sensaciones que pertenecen a este título: «movimiento de la cabeza», transcurren en un hacer voluntario o involuntario, entonces deben acontecer en el fenómeno de la cosa tales o cuales modificaciones determinadas continuas, modificándose de tal o cual modo el carácter de la sensación y del fenómeno. De este modo la primera percepción, la que pertenece a la posición originaria de la cabeza y el cuerpo, motiva una multiplicidad de posibles percepciones con otras correspondientes posiciones de la cabeza, del cuerpo, etc.

La desconexión de la Naturaleza da como resultado plexos completamente determinados de datos fenomenológicos, de contenidos de sensación, de aprehensiones y co-captaciones, de actos voluntarios, de series cinestésicas que discurren tendencialmente, reales y motivadas respecto a su posibilidad. La motivación es tal, la mayoría de las veces, que no prefigura completa y determinadamente las posibilidades de aparición, pero entonces entraña en sí un índice de indeterminación que significa determinabilidad en una esfera determinada.

Estas posibilidades motivadas se convierten [182] en posiciones motivadas de lo venidero y, por tanto, en expectativas, si en el entramado de lo motivante y de lo motivado discurren cambios fácticos por parte de los fenómenos motivantes, cambios que, de un modo adecuado a la conciencia, exigen el discurrir correspondiente de los fenómenos motivados. Si muevo realmente la cabeza, espero los cambios en los modos de presentación de la cosa o del proceso.

Todo esto se transfiere si ejercemos la reducción *interna* en las series de recuerdo sobre el pasado de las cosas; podemos dirigir la mirada, en lugar de a la cosa pasada, o a la realidad pasada de la natura-

leza de cualquier clase, al fenómeno perceptivo pasado de la cosa, a todo aquello que le pertenece, así como también al trasfondo perceptivo y a lo que en él aparece como sensaciones, contenido fenoménico, co-menciones, etc. Desde aquí, sin embargo, también podemos dirigir la mirada a los plexos de motivación que parten de esos datos fenomenológicos dados en la rememoración convertida, para ver cómo se entrelazan con otros datos fenomenológicos y, finalmente, dirigimos la mirada a las motivaciones posibles y a las regularidades de carácter funcional que enlazan entre sí diversas modificaciones de fenómenos.

Así es como convertimos toda experiencia natural en experiencia fenomenológica y como utilizamos toda posición natural de cualquier tipo, pero sin convertirla en base para cualquier juicio sobre la Naturaleza. Son cosas completamente diferentes investigar la Naturaleza, describir e investigar cosas, modificaciones causales en las cosas, ordenaciones temporales de coseidades, etc., y, por otra parte, dejar existir toda esta Naturaleza y, en su lugar, describir e investigar las *experiencias* de cosas *en su inmanencia*, lo que se da en ellas, cómo concuerdan, cómo se motivan, etc., y también, en especial, cómo concuerdan con juicios, sentimientos, deseos, etc., cómo los motivan, y todo ello bajo la desconexión consecuente de todo juicio sobre el ser de la Naturaleza. Ustedes pueden comprender adecuadamente, de este modo, lo que significa que cada cosa dada en la experiencia sea, en cuanto tal, *índice* para una cierta regulación de la conciencia como conciencia pura.

En especial puedo decir aún por adelantado que si atribuimos validez a la experiencia de una cosa y somos de la opinión, por tanto, de [183] que es correcto decir que la cosa existe, a ello pertenece la posibilidad de convencerse de la existencia de la cosa en confirmaciones siempre renovadas, las cuales limitan y excluyen prácticamente la posibilidad de que la cosa no sea o se muestre como ilusión. De este modo la existencia verdadera de la cosa es índice para conjuntos de fenómenos de esa misma cosa completamente determinados y que han de describirse determinadamente y, eventualmente, índice de los correspondientes procesos de pensamiento, juicios y fundamentos de juicios que están unidos con ella; del mismo modo, por otra parte, que la no-existencia es índice para otros conjuntos de conciencia que de nuevo hay que describir de un modo determinado y en los que, como se dice, se supone con evidencia la posición de existencia, o en los que la no-existencia se hace evidente[a].

Naturalmente, de este modo se puede convertir todo contenido de las ciencias en fenomenológico o, más exactamente, considerarlo como índice para plexos fenomenológicos[b]. No ponemos las teorías ni la Naturaleza en la determinación que se fundamenta en teorías; más bien retornamos a los contextos de juicio y fundamentación cuyo contenido significativo y de validez son esas teorías, y entonces ejecutamos el giro y reflexión fenomenológicos *en* los actos de tal teorización y perseguimos los enlazamientos de conciencia que les pertenecen puramente de modo fenomenológico[c].

Capítulo 6

LA CONSECUCION DE LA PLURALIDAD MONADICA FENOMENOLOGICA

§ 36. El contexto intersubjetivo de la conciencia. Pregunta acerca de si la reducción fenomenológica significa una limitación a la conciencia individual

Pero ahora es necesario un importante complemento. El contenido teorético de una ciencia, comprendido como el contenido total de validez de la misma, y la Naturaleza son unidades *intersubjetivas*[d]. Sin embargo, en la última lección aún no hablamos del contexto [184] intersubjetivo de la conciencia[e] o, respectivamente, de la *experiencia* que va de la conciencia de un yo a la de otro.

¿Significa la reducción fenomenológica una limitación a los plexos de la conciencia pura que pertenecen, en la comprensión empírico-psicológica, a un yo individual empírico, a saber, a mi yo, el del fenomenólogo? *Ante todo, ¿cómo se caracteriza esta conciencia pura, la conciencia pura del yo?*

§ 37. El principio de la construcción de una corriente unitaria de conciencia

El yo empírico tiene un cuerpo y, por otra parte, evidentemente en un sentido distinto, una conciencia a la que pertenece toda con-

ciencia singular en el sentido de la *cogitatio* que tiene y que él vive. Pero, ¿ofrece ello, en la reducción fenomenológica, una unidad? Ahora bien, hemos hablado ya de *una corriente de conciencia* que es, de hecho, la unidad de la corriente fenomenológica de conciencia y unidad de la conciencia, que es exclusivamente conciencia de un *yo único, uno y el mismo* en la comprensión empírica o procedente de ésta a través de la reducción fenomenológica.

Consideremos lo siguiente: cada *cogitatio* —hemos expresado últimamente esta proposición general— tiene un trasfondo temporalmente ordenado. Ninguna está aislada, cada una es a la vez algo mentado desde un entorno de *datos* fenomenológicos que en mayor o menor grado se encuentran fenomenológicamente relacionados de modo interno. O diría mejor: en lugar de desde un entorno de *datos*, desde un entorno de *lo que se puede dar* [*Dabilien*]; pues antes se necesita el giro de mi mirada[1] mentante para hacerlos datos reales, menciones y donaciones. Esto vale para cada *cogitatio* que llega a dársenos fenomenológicamente y de un modo legal, sea esta donación donación de percepción u otra cualquier donación de experiencia. Ahora bien, evidentemente adjudicamos a *un* yo fenomenológico todo lo que tal trasfondo [185] encierra en sí según el presente y la simultaneidad o siguiendo la dirección del pasado o del futuro, del mismo modo en que todo ello pertenece en la aprehensión empírica a una conciencia empírica del yo. Por lo demás, ese trasfondo puede ser claro u oscuro, pero eventualmente se esclarece y determina en la medida en que, después de que fuese oscuro, el recuerdo se esclarece. Y de modo similar por lo que se refiere al pre-recuerdo, a la expectativa, que en general puede ser indeterminada. Es absolutamente seguro, sin embargo, que tal *aureola temporal* siempre está y tiene que estar ahí y que, si es indeterminada, no es, sin embargo, arbitraria y libremente variable, sino determinable. Aunque el recuerdo pueda ser todavía muy vago y vacío, sin ningún contenido intuitivamente captable y analizable, es *posible* un recuerdo claro tal que pertenezca correctamente al confuso como el que lo esclarece y le proporciona de un modo determinado su contenido de pasado. Ahí hay nuevamente, por tanto, un sorprendente plexo de motivación y una regla de la conciencia.

Pero, ¿qué pasa si tenemos dos recuerdos, de los cuales cada uno

---

[1] Posteriormente se añadió: «e introducirse en los horizontes oscuros». Obs. de Kern.

tiene su propia aureola de recuerdo, en tanto ninguna cadena de recuerdo media el contenido de uno y otro? ¿No podrían darse recuerdos separados? Más claramente: cada recuerdo pone (adecuadamente reducido) una conciencia perceptiva pasada con una aureola del entorno temporal que le pertenece y, por tanto, una parte del anterior flujo de conciencia. ¿No podrían estar inconexos dos flujos de conciencia puestos a través de recuerdos?, ¿tendrían que ordenarse con sus trasfondos temporales en la unidad de un flujo de conciencia que[2] en absoluto es dado?[3] ¿No podemos esperar que una cadena de recuerdo nítido lleve realmente ambos recuerdos a una unidad? Nuevamente, es una ley de la conciencia la que da una respuesta determinada y absolutamente evidente a esta pregunta (esto son puros análisis de esencias y leyes esenciales): dos recuerdos que pertenecen a la unidad de un presente de conciencia que los une se encadenan en ella en la unidad de un [186] recuerdo, es decir, de una conciencia temporal, bien que no plenificada intuitivamente, en la que lo recordado de un recuerdo y lo del otro se fusionan en *un* recuerdo, pertenecen a *un* tiempo y, por tanto, en el sentido de esta conciencia de unidad, son necesariamente intuibles como simultáneos o consecutivos[a]. Puede ser que el orden temporal sea consciente de un modo indeterminado, que en el sentido de esta conciencia temporal quede indeciso qué es lo anterior o lo posterior, o si no son simultáneos. Pero entonces se trata de una indeterminabilidad que encierra en sí una determinación en el sentido de uno de los tres casos posibles, sólo suponiendo que en general el recuerdo puede mantenerse como válido (en este contexto se ha de decir que cada recuerdo es válido o inválido). Pero ahí ocurre, asimismo, que entonces tiene que ser «posible» despertar de un modo claro y completo una serie de recuerdo y recorrerla de modo que vincule los recuerdos entre *sí* en un modo que construya realmente el conjunto continuo del tiempo de la corriente de la conciencia. Naturalmente, ésta es una posibilidad motivada, que no significa, sin embargo, que dispongamos *realmente* de esa serie de recuerdo.

Más en general, es válido que dos experiencias que se vinculan en la unidad de una conciencia sintética que las abarque, se vinculan en

[2] En 1924 o posteriormente se añadió: «anteriormente». Obs. de Kern.

[3] En 1924 o más tarde Husserl formuló esto de otro modo: «¿Cómo sería ello posible si ganásemos dos continuos de recuerdos de los cuales cada uno tendría siempre su horizonte temporal, que se puede descubrir, sin que en el progreso del descubrimiento pasáramos del uno al otro?». Obs. de Kern.

la unidad de una experiencia y que a tal unidad pertenece una unidad temporal de lo experienciado. Esto tiene validez, ahora, como algo perteneciente en general a la esencia de la experiencia, y vale especialmente para la experiencia fenomenológica[i]. *Consiguientemente, se ha encontrado con ello el principio, y el principio únicamente decisivo que construye la unidad de la corriente de la conciencia*; con otras palabras, el principio que decide si múltiples *cogitationes* pertenecen a la unidad de un yo fenomenológico y que, por decirlo así, muestra en qué se ha de conocer que múltiples *cogitationes*, que como siempre estén dadas en la experiencia fenomenológica, tienen que pertenecer a una corriente de conciencia[a]; y esto, por otra parte, fundamenta el que tenga que existir *una* corriente que contenga en sí dichas *cogitationes*, siempre presuponiendo que se dan en general y que las experiencias que las proporcionan detentan de hecho validez.

[187] Si parto, por tanto, de cualquiera de mis experiencias psicológicamente internas o externas y ejecuto en ellas reducción fenomenológica, los datos fenomenológicos que se producen pertenecen por completo, con todos sus contextos, a una única corriente de conciencia, a un único yo fenomenológico, y a él pertenecen, a su vez, no sólo las experiencias en sí mismas sino también lo que, a través de la reducción, podemos encontrar *en* ellas en plexos de motivación.

§ 38. La empatía. Diferencia de la empatía frente a la conciencia analógica de imagen

¿No llegamos nunca, entonces, a un *otro* yo fenomenológico? ¿Puede alcanzar la reducción fenomenológica en general la idea de muchos yoes[a] fenomenológicos? Por los anteriores caminos no, naturalmente. Pero hasta ahora no hemos tomado en consideración la *empatía*, que es, sin embargo, una forma especial de la experiencia empírica[b]. En ella el yo que tiene una empatía [*das einfühlende Ich*] tiene a la vez experiencia de la vida anímica, o más precisamente, de la conciencia del otro yo. Tiene experiencia de ella, pero nadie dirá que la vive y percibe en percepción interna, en reflexión lockeana, del mismo modo como vive y percibe su propia conciencia. En ningún caso nadie dirá que la recuerda o espera. ¿Se dirá que sería una con-

---

[a] Desde «que decide...» hasta «pertenecer a una corriente de conciencia» fue posteriormente puesto entre paréntesis. Obs. de Kern.

ciencia de imagen, una conciencia que analogiza[5] la conciencia ajena a través de la propia conciencia simultánea semejante? Aunque no quisiera aceptar todo lo que dijo sobre la empatía, pienso que *Lipps*[c] estaba en el buen camino cuando se dirigió vivamente contra la acostumbrada y de hecho lamentable psicología de la empatía. Yo debería decir aquí lo siguiente: en la conciencia empírica de imagen opera un fenómeno de objeto (un fenómeno real o también simplemente imaginado), un objeto de imagen como portador de la referencia analogizante[6] al «sujeto» de la imagen. En una conciencia inmanente de imagen, una conciencia presente a sí misma tendría que servir como objeto de imagen para otra conciencia y, por tanto, tendría que actuar una vivencia propia, un acto propio, por [188] ejemplo, de cólera, como analogon[7] para el acto ajeno. Pero esto es un sinsentido, pues aunque atribuya empáticamente cólera al Tú, no estoy con ello yo mismo encolerizado, al menos en el sentido de que tampoco estoy encolerizado si fantaseo un acto de cólera o si simplemente lo recuerdo[8], a no ser que, en este último caso, vuelva nuevamente a entrar en cólera. La empatía es tan escasamente una conciencia de imagen en sentido auténtico como tampoco es un posrecuerdo ni ningún otro tipo de recuerdo[a]. Yo veo en ella una conciencia emparentada de cerca con un acto del más amplio grupo de las *representificaciones*[9].

En lugar de pensar en una representación en imagen [*Verbildlichung*] en un acto presente semejante, también se podría pensar sin duda en algún otro modo de analogización, como, por ejemplo, el que tiene lugar si nos representamos ilustrativamente una cosa en una así llamada *imagen de fantasía*; como si, por ejemplo, a partir de una descripción en la fantasía, nos hiciésemos una imagen de la cosa descrita, conscientes de que es una «mera imagen de fantasía». De este modo, también nos figuramos frecuentemente cómo se siente un Otro. Pero interpretar así *toda*[10] empatía tiene su dificultad: pues nosotros intuimos en el Otro su vivencia de modo completamente

[5] En 1924 o posteriormente fue modificado «analogiza» por «representa en imagen». Obs. de Kern.

[6] En 1924 o con posterioridad «analogizante» fue sustituido por «de imagen». Obs. de Kern.

[7] En 1924 o más tarde fue sustituido «analogon» por «imagen». Obs. de Kern.

[8] Naturalmente es ello una modificación de la cólera que como tal le está emparentada como la reproducción rememorada de la impresión. Obs. de Husserl.

[9] Cada intención vacía sería, entonces, una representificación. Obs. de Husserl.

[10] «toda» fue sustituido en 1924 o más tarde por «la». Obs. de Kern.

inmediato y sin conciencia de ninguna representación impresional o imaginativa de imagen[11], y si nos hacemos simplemente una imagen de su vivenciar, sentimos esto como algo especial. Por esta razón no me puedo decidir a tomar en consideración para la empatía esta mucho mejor segunda forma de analogización.

§ 39. La consecución de otros yoes fenomenológicos a través de la doble reducción fenomenológica. La Naturaleza como índice de la coordinación de una pluralidad de yoes mónadas

Entonces, la empatía es en cualquier caso una experiencia que nosotros, como cualquier otro, podemos *reducir fenomenológicamente*. Y [189] también aquí *la doble forma de la reducción fenomenológica*; en primer lugar, la empatía en sí misma que se nos brinda mirando en la percepción fenomenológica, que tiene su trasfondo temporal, como todo lo percibido fenomenológicamente, y que tiene su lugar en esa corriente de conciencia a la que pertenece, partiendo de una *cogitatio* dada, toda percepción fenomenológica y toda representificación fenomenológica del tipo del recuerdo. Pero, por otra parte, la empatía es experiencia *de una conciencia* dada en empatía en la que también podemos ejercer la reducción fenomenológica. También el dato fenomenológico ganado tiene su trasfondo temporal y es, por consiguiente, dato de un yo fenomenológico.

Pero ahora vale la *ley* de que, por principio, un dato *dado en empatía* y la correspondiente experiencia misma de empatía no pueden pertenecer a la misma corriente de conciencia, al mismo yo fenomenológico*. De la corriente dada en empatía no conduce ningún camino a la corriente a la que pertenece la empatía misma. Un dato de una y otra corriente nunca pueden estar en la relación según la cual una sea el entorno de la otra. ¡El entorno! ¿pero no significa el entorno entorno temporal, y no enuncia nuestra ley que uno y otro no pueden pertenecer a *una* conciencia temporal?

Pero contra esto parece hablar[12] el hecho de que, sin embargo, un

[11] No siempre «miramos», y me parece que precede una apresentación vacía que eventualmente se traslada a una intuición reproductiva. Obs. de Husserl.

[12] Las siguientes consideraciones, hasta el final de este parágrafo, fueron reemplazadas hacia 1921 por el texto que se presenta en Husserliana XIII como Anexo XXVIII. Obs. de Kern.

acto de empatía y el acto dado en ella pertenecen *al mismo* tiempo, y para la *conciencia* del mismo tiempo. La empatía pone lo dado en empatía como ahora y lo pone en el mismo ahora en que se pone a sí misma. Entre tanto, hay que observar aquí lo siguiente. Hay también un ahora representificado (que no es recordado), es decir, una representificación que identifica el ahora representificado, aunque sólo sea representificado, con el ahora actual. Así, por ejemplo, si me representifico el Roons[13]. De este modo el ahora dado en empatía también es un ahora representificado y no visto por sí mismo, de forma que *la simultaneidad de la empatía y de lo dado en empatía no es tampoco nada visto en sí mismo*. Más aún, el uno [190] no pertenece al entorno del otro y viceversa. Y tampoco ningún camino posible de continuidad conduce de uno a otro, a diferencia de cómo, en todo caso, semejante camino conduce de un ahora pasado representificado al ahora actual. Si se trata de la empatía empírica, el tiempo puesto en ella es un ahora puesto empíricamente como el mismo punto temporal objetivo que es el ahora de la conciencia propia. Esta identificación está *mediada* por la referencia al tiempo objetivo del *cuerpo* y del mundo cósico[a]. También identifico mi propio sentir, pensar, percibir, etc., y el ahora que les pertenece con el ahora de lo percibido del mundo cósico, y eso percibido obtiene su determinación temporal objetiva. Lo percibido sucumbe, por supuesto, a la reducción fenomenológica[14].

¿Qué queda si ejercemos tal reducción y desconectamos tanto la existencia de las cosas, junto con los cuerpos, como la existencia de la forma temporal del mundo cósico?

Todo ser fenomenológico se reduce, entonces, a *un* (*a «mi»*) *yo fenomenológico*, que se distingue como el yo que percibe y recuerda, que tiene empatía (y, a la vez, practica la reducción fenomenológica), y también se reduce, por otra parte, a *otros yoes* puestos en la empatía, yoes puestos como viendo, recordando y eventualmente teniendo empatías[b]. Más aún, los objetos naturales dados empíricamente en la experiencia se reducen para mi yo, mediante la desconexión de su

---

[13] El *Roons* es un restaurante de Gotinga. Obs. de Kern.

[14] También se puede decir que la empatía fenomenológica es experiencia fenomenológica de un yo fenomenológico que en ella, y por principio, tiene experiencia de otro yo como él mismo. Esto no es ninguna tautología, como si expresamos una preposición semejante para la empatía empírica, a saber, que en ella un ser humano obtiene experiencia de otro según la vida anímica de éste. Pues en lo fundamental, ésta es la definición de la empatía empírica. Obs. de Husserl.

existencia, a *índice* para ciertos plexos de conciencia actuales y para las posibilidades de conciencia motivadas que le pertenecen.

Pero los yoes dados en la empatía son puestos[c], gracias a la empatía natural, como pertenecientes a sus cuerpos, como centros de entornos cósicos que se extienden a la Naturaleza total, a la misma que también está ahí para mí, que también yo percibo y que, además, pongo de acuerdo a la experiencia. En la reducción fenomenológica, cada cosa es también para el yo *dado en empatía* índice de [191] plexos y posibilidades de experiencia que le pertenecen y que le son atribuidos en empatía por mí, y así para cada yo.

Por tanto, la Naturaleza es índice para una regulación omnicomprensiva que abarca todas las corrientes de conciencia que por la empatía se refieren unas a otras en la relación de experiencia[d]; especialmente cada punto objetivo del tiempo y cada «simultáneamente» comprendido de modo objetivo, que pone unitariamente mi ahora presente y el ahora de un otro yo (e igualmente cada ahora pasado de mi recuerdo con cada ahora pasado del recuerdo de un Otro), digo que cada punto objetivo del tiempo es índice para una coordinación de estilo legal completamente determinada que, por decirlo así, lleva a relacionarse cada *yo-mónada* con todo Otro, y precisamente respecto a motivaciones de conciencia completamente determinadas que, de modo correlativo, pertenecen al mismo conjunto.

Capítulo 7

REFLEXIONES FINALES SOBRE EL ALCANCE DEL CONOCIMIENTO FENOMENOLOGICO

§ 40. La abstención de cualquier juicio sobre el ser de la Naturaleza en la reducción fenomenológica

Todo esto tiene validez si ejecutamos lo que llamábamos reducción fenomenológica y, por tanto, si no juzgamos sobre el ser de la Naturaleza, sino tan sólo sobre el ser de los plexos puramente fenomenológicos[1]. Bien entendido, no hemos juzgado sobre el ser de la Naturaleza de ningún modo[2]. No hemos dicho que la Naturaleza «no sea en verdad nada sino» esta regulación que va de conciencia a conciencia, o que la conciencia sea el único ser en verdad, ni que la Naturaleza sólo sea, por así decirlo, una figura imaginaria que la conciencia [192] proyecta en sí misma[3]. Nada de eso podía ser razonablemente nuestra opinión, precisamente porque toda nuestra investigación tuvo lugar en la reducción fenomenológica, que no significa, *ex*

---

[1] Desde «y, por tanto...», hasta «puramente fenomenológicos» fue sustituido por: «y, por tanto, si no juzgamos sobre el ser de la Naturaleza, o mejor, simplemente sobre 'la' Naturaleza, sino que, como fenomenólogos, absteniéndonos de cualquier coejecución de la creencia, juzgamos sólo sobre los plexos puramente fenomenológicos». Obs. de Kern.

[2] Esta frase no fue incluida en la transcripción de Landgrebe (1924). Obs. de Kern.

definitione, sino el abstenerse de cualquier afirmación sobre la Naturaleza. Por el contrario, teorías como las expuestas llevan a cabo, por su parte, *expressis verbis*, afirmaciones sobre la Naturaleza y, por lo tanto, apenas si nos interesan[3].

§ 41. El problema de la posibilidad de la ciencia fenomenológica como ciencia de esencias y de hechos

Si ponemos en marcha estas reflexiones, si consideramos cómo el ámbito de la experiencia fenomenológica abarca una pluralidad de yoes fenomenológicos, de mónadas separadas coordinadas entre sí a través de legalidades unitarias; si se considera que estas coordinaciones, en las que se expresa la Naturaleza según la conciencia, deberían ser descriptibles más exactamente, parece extraño que todavía deba atenderse a la pregunta por la posibilidad de la ciencia fenomenológica. Ya los conocimientos que hemos ganado de paso son, sin embargo, científicos y, sin duda, muy iluminadores.

No obstante, no todo está claro. Hay que decir, ante todo, que pensamos la Fenomenología como una especie de paralelo a la Ciencia de la Naturaleza, ambas ocupadas con objetividades individuales[4]; la una con donaciones de la actitud natural, la otra con donaciones de la actitud fenomenológica. Pero hasta ahora apenas si hemos considerado *qué papel juega el conocimiento apriórico en la esfera fenomenológica ni hasta qué punto han de ejecutarse ideaciones sobre la base de la* [193] *experiencia fenomenológica y ganarse conocimientos científicos ideales*[5].

Por lo que concierne a la Naturaleza, sabemos que hay algo así como una ciencia pura de la Naturaleza, que hay un a priori de la Naturaleza al que corresponden disciplinas aprióricas tales como la Geometría, etc. Pero, además, está la Ciencia empírica de la Naturaleza, que no consiste en trasladar el a priori puro de la Naturaleza a los casos singulares que ocurran o a donaciones de la experiencia ex-

---

[3] Desde «toda nuestra investigación tuvo lugar...» hasta aquí fue tachado por Husserl en la transcripción de Landgrebe de 1924. Husserl observó, con relación a estos parágrafos, o al menos con respecto a las frases tachadas y modificadas: «esto es arriesgado y, en todo caso, no está claro». Obs. de Kern.

[4] Esta última frase fue sustituida por esta otra: «Ante todo, hay que decir que pensamos la Fenomenología como un estilo paralelo a la Ciencia de la Naturaleza en la medida en que ambas se ocupan con objetividades individuales». Obs. de Kern.

terna. Esa operación sería una ocupación vana y sin valor científico. El conocimiento apriórico sirve como instrumento metódico para el empírico, pero éste aporta algo completamente nuevo en el sistema de las ciencias empíricas.

¿Nos hemos asegurado de si no concierne *au fond* a la Ciencia esencial pura lo que hemos ganado en la inspección, tan interesante, de la esfera fenomenológica, y de si no es aún cuestionable algo así como una Fenomenología de acuerdo a la experiencia, o incluso de si ya quizás sea imposible esa Fenomenología[5]? De hecho, lo que dijimos sobre la Fenomenología de la conciencia del tiempo, sobre los plexos de motivación pertenecientes a la conciencia de cosa y otros varios, etc., ¿no lleva consigo, desde el principio, al menos en gran parte, la marca del conocimiento apriórico?

Pero si aseguramos realmente la experiencia como experiencia, es decir, si la tomamos como posición del ser individual, podemos estar seguros de que el ámbito de tal posición es muy amplio, pero no podemos estar tan seguros de si sobre la base de tal experiencia puede fundamentarse algo así como una ciencia de la experiencia[6] como ciencia real de *matter of fact*.

§ 42. La equivalencia del conocimiento natural y del conocimiento de los conjuntos correlativos de conciencia; la aplicación del conocimiento apriórico de la conciencia a los conjuntos fenomenológicos del conocimiento empírico de la Naturaleza. La Psicofísica

Lo que nos sorprende a este respecto es que todos los plexos de conciencia en que, por así decirlo, se expresa el ser de la Naturaleza [194] según la conciencia, lleguen a nuestro conocimiento sin que emitamos un juicio sobre la Naturaleza ni utilicemos de modo tácito la existencia de ésta como premisa; y que, por otra parte, el conocimiento de esos plexos de conciencia sea, en cierto modo, equivalente al conocimiento de la Naturaleza, y viceversa. Al menos comprendido así: la validez de la experiencia y del conocimiento empírico de experiencia tiene su correlato en ciertos plexos reales y posibles de la conciencia de experiencia y, al revés, si estos plexos son aceptados

[5] En 1924 o más tarde se añadió «como ciencia racional-empírica». Obs. de Kern.

[6] En 1924 o posteriormente se añadió: «como sistema de la racionalidad». Obs. de Kern.

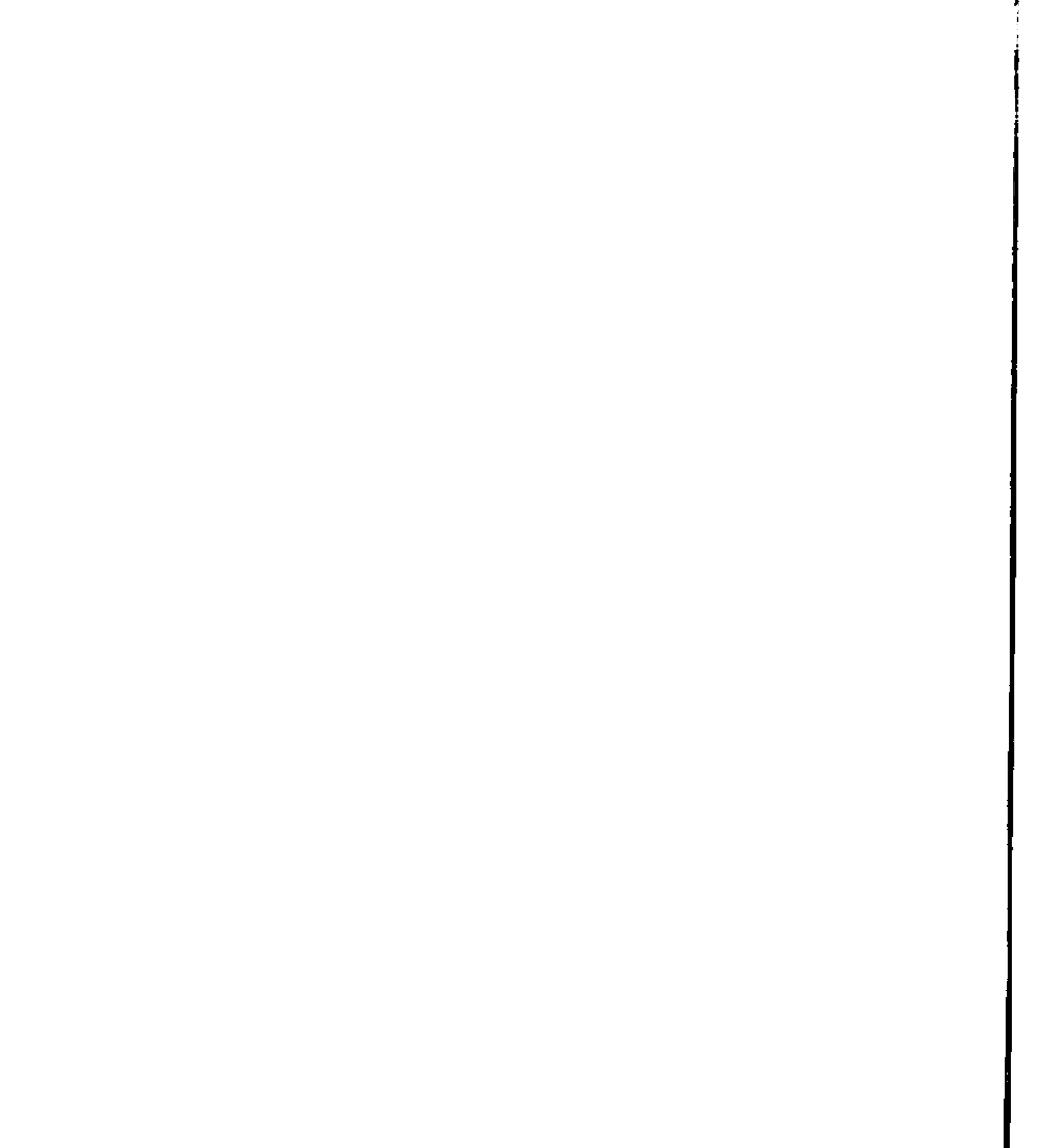
como permanentes, entonces tiene validez el conocimiento de experiencia. Por tanto, en el campo de la Fenomenología no tenemos otra cosa que una especie de giro [*Umwendung*] del conocimiento de la Naturaleza en conocimiento fenomenológico. ¿Acaso debería la Fenomenología poder realizar para sí este conocimiento sin el conocimiento previo de la Naturaleza? ¿No debería ser más bien que el conocimiento apriórico que pertenece a la esencia de la conciencia, y que puede ser ganado en una investigación puramente inmanente, encuentre una aplicación para el conocimiento de la Naturaleza empíricamente desarrollado con relación a sus plexos fenomenológicos y que ofrezca, entonces, un conocimiento de plexos *de existencia* de datos fenomenológicos que no podrían haber sido ganados de otro modo, justamente partiendo directamente de los datos individuales?

Con toda seguridad, esta duda afecta al ámbito total de la *Physis*. Más difícil es la cuestión para el conocimiento psicofísico, que sólo es propiamente conocimiento de la Naturaleza mediante el enlazamiento con el auténtico conocimiento físico de la misma (con el conocimiento trascendente). En lo esencial, el conocimiento psicofísico es un eslabón entre el conocimiento de la Naturaleza y el conocimiento puramente fenomenológico[7].

---

[7] Esta última frase fue tachada posteriormente. Obs. de Kern.

TEXTOS COMPLEMENTARIOS Y ANEXOS (1910-1924)



[77] Texto N.º 5

PREPARACION DE LAS LECCIONES DE 1910/11[1]: LA PSICOLOGIA PURA Y LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU, HISTORIA Y SOCIOLOGIA. PSICOLOGIA PURA Y FENOMENOLOGIA. LA REDUCCION INTERSUBJETIVA COMO REDUCCION A LA INTERSUBJETIVIDAD PSICOLOGICAMENTE PURA[2]

(Comienzos de octubre de 1910)

En W, en su pág. 2[3], he apuntado superficialmente la idea de una *psicología pura* y, con ello, tanto la idea de una psicología apriórica

[1] Estas clases de 1910/11 giran en torno a la lección de dos horas semanales *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, que Husserl impartió en Gotinga durante el Semestre de invierno de 1910/11. Su primera parte, sólo para la cual elaboró Husserl un manuscrito, es la publicada en las páginas anteriores de esta edición y que se corresponde con el número 6 del tomo XIII de Husserliana. Obs. de Kern (ajustada por los editores a la presente edición).

[2] Proyecto de las ideas fundamentales para la primera parte de las lecciones, de dos horas semanales, del Semestre de invierno de 1910/11 (aprox. hasta mediados de diciembre), redactado durantes las vacaciones de otoño (comienzos de octubre de 1910) -en germen, y sólo bajo la idea de una Psicología «pura» extendida hacia la *intersubjetividad* y abarcando los correlatos intencionales (Cultura). En lo esencial, sin embargo, se trata ya de Fenomenología trascendental; cfr., p. ej., p. 83 (ed. alemana).

[3] Con la signatura W, Husserl designa un manuscrito que explica el problema de la relación entre Naturaleza y Espíritu, Ciencia de la Naturaleza y Ciencia del Espíritu, cuyo núcleo originario debió surgir hacia 1910. Hasta los años veinte Husserl escribió al respecto anotaciones complementarias y anexos. Tales anexos fueron parcialmente incorporados al manuscrito W durante los años 1916 a 1918 también por la asistente de Husserl, Edith Stein; también en parte fueron utilizados por Stein para la elaboración de la tercera parte de *Ideas II* (vid. Husserliana IV). Una importante parte del manuscrito se encuentra actualmente publicada en Husserliana IV como anexos V y XIV.

como la de una psicología empírica. Partimos de esta idea: tenemos percepciones sensibles, «vemos» cosas y relaciones entre cosas, las recordamos, las ponemos en un vago representar empírico, etc., y juzgamos, en vista de todo ello, que hay una «Naturaleza». Del mismo modo, [78] ejecutamos empatías en «cuerpos», ponemos espíritus, relacionamos nuestras propias vivencias a nuestro cuerpo (puesto en vivencias perceptivas, etc.). Conocemos científico-naturalmente la Naturaleza en el estilo de la Física, de la Ciencia de la Naturaleza en el sentido usual.

1) Conocemos vínculos de dependencia, plexos funcionales que no sólo se relacionan a la Naturaleza física por sí misma, sino [también] a la Naturaleza psicofísica, es decir, conocemos plexos funcionales entre cosas físicas, ante todo cuerpos y sus eventos físicos y, por otra parte, la conciencia, y así para cada hombre, para cada animal.

2) Por otra parte, podemos indagar los plexos en la conciencia *misma* como «plexos de motivación», plexos entre percepciones, juicios, sentimientos, voliciones, etc., todo como vivencias de tal o cual «contenido». Podemos hablar de las vivencias singulares de las que estamos ciertos sobre la base del recuerdo, pero también de aquéllas que adscribimos a otros hombres gracias a la empatía, en la que percibimos cuerpos empíricos o los ponemos representando, pensando, y encontrando nosotros, a partir de dicha posición, motivos para «adjudicarles» [*einzulegen*], bajo el título de conciencia ajena, vivencia psíquica ajena, lo que nosotros no percibimos «interiormente». Así lo hacemos en el intercambio recíproco.

Y sin embargo, hay dos cosas: suscitar la pregunta por los plexos psicofísicos en el sentido de que las propiedades objetivas de las cosas (físicas y fisiológicas), de las cosas «muertas» y de los cuerpos, son puestas en relación objetiva a lo subjetivo, a la conciencia que está «vinculada» a los cuerpos y distribuida [*verteilt*] en ellos de cierto modo objetivo; y en el sentido de que, *por otra parte*, sin preocuparnos por tales plexos, indagamos meramente los de las vivencias respectivas mismas como «hechos de la conciencia» aunque, mientras tanto, en todo caso *perdure la posición de la naturaleza* como gozne de la mediación de conciencia a conciencia y como posibilidad de la posición recíproca de las conciencias a través de la «empatía».

Otros fragmentos permanecen en el Husserl-Archiv en diferentes paquetes de manuscritos con diferentes signaturas; así, en los manuscritos A IV 17, A IV 18, A VI 10, D 13 I, E I 3 I y F III 1. Una parte de tales fragmentos ha sido publicada también en Husserliana XIII (vid. Anexos XVII, XVIII y XIX). Obs. de Kern.

¿Cómo ha de comprenderse esto último? Por ejemplo, de este modo[4]. [79] Cuando percibo una cosa (aunque nunca haya escuchado nada de Física y Psicología) pongo con dicha percepción una cosa, y dicha posición significa, prescindiendo de toda Física y Metafísica, la posibilidad de poder transitar en cierto modo de esa percepción cósica a otra; pase lo que pase con la existencia real de la cosa en cualquier sentido filosófico, puedo decir con buena razón que esa percepción contiene, en tanto aprehensión unilateral de la cosa, posibilidades para otras percepciones orientadas de un modo algo diferente por lo que a su contenido se refiere; estos plexos corresponden, de un modo que se puede investigar, a la esencia de la posición de la cosa y su posibilidad pertenece indefectiblemente a la posición válida de la misma. Aunque ahora pueda, filosóficamente, comportarme tan escépticamente que quisiera negar la cosa como existente «en sí», sin embargo, esos plexos son algo comprobable, y aunque pueda también equivocarme sobre el sentido de esas posibilidades, éstas son algo aprehensible y constatable; y precisamente ha de reconocerse aquí que todo ello no tiene casi nada que ver con una investigación sobre la cosa en el sentido de la Física, en la que tenemos una actitud por completo diferente.

Pero ahora ponemos *cuerpos* también en la percepción o en una representación sensible similar, y los comprendemos como portadores de conciencia. Podemos hacerlo de tal modo que no comprendamos el ser-portador [*Trägersein*] psicofísicamente, sino más bien sólo de modo que la posición de la cosa que es ejecutada como percepción del «cuerpo ajeno» motive la posición de un «yo-conciencia ajeno» en la forma —no fácilmente descriptible— de la «empatía».

Justamente como antes de toda empatía (o, básicamente, bajo la desconexión de la misma) son puestas cosas en la conciencia propia, pero la actitud que se ha vuelto a la conciencia, no está dirigida a las cosas, sino a la percepción de cosas (y otras posiciones) y a los plexos que se comprueban y se dejan investigar en esa esfera, lo mismo ocurre respecto a la empatía. Aquí hay que observar que *la constatación [Feststellung] de los plexos de la «conciencia propia» no significa, o no necesita significar de ningún modo, o en su caso cosignificar, la constatación de hechos de la Naturaleza; y lo mismo vale para la constatación de los plexos* [80]*de la conciencia ajena y de las relaciones entre la*

[4] Ya aquí la reducción fenomenológica intersubjetiva.

conciencia propia y la ajena. Esto suena paradójico y *hay que considerarlo, de hecho, con precisión*.

Desconexión del yo propio

Ante todo, la conciencia yoica «*propia*», ¿no significa la conciencia que me pertenece a mí, a esta persona concreta, que tiene este determinado cuerpo a través del cual tiene un lugar en el espacio y respecto a otras cosas de la Naturaleza, y cuyas vivencias están en relación a ese cuerpo y sus órganos de los sentidos, su cerebro, etc.? En cierto modo es así, evidentemente; es verdad que mi conciencia pertenece de tal modo a la Naturaleza psicofísica. Pero dejemos esto a un lado: nuestro «interés» no debe orientarse en esa dirección[5]. Aún hay otra orientación del interés que no juzga sobre todas esas relaciones entre conciencia propia y Naturaleza psicofísica. *No* juzgo aquí, por tanto, sobre las cosas de mi experiencia, sobre el mundo, mi cuerpo, mis órganos sensoriales, mis sistemas nerviosos, etc.; no hago física, ni uso nada que venga de ella, ni tampoco de la biología, ni especialmente de la fisiología; no pretendo aquella forma de psicología que de modo adecuado significa psicofísica, que investiga y aborda lo —así llamado— psíquico en conexión con la Naturaleza[6]. No quiero decir que no tenga por válido y perciba cosas, el mundo, la Naturaleza, etc., como realmente existentes, y luego juzgue sobre ello, etc. Esto lo hago siempre de nuevo, tal como ya lo había hecho anteriormente. Y no quiero tomar en consideración, por ejemplo, la actitud de la skepsis, de la epojé[7], dejando *in dubio* si hay una Naturaleza, absteniéndome de tomar una decisión al respecto. Ello significaría enlazar a todas las posiciones ejecutadas un índice de cuestionabilidad[8] y no es eso, de ningún modo, lo que pretendo.

En el interior de la reflexión o, en su caso, de la actitud que se ha de ejecutar en este momento, lo que deseo no es [81] emitir un juicio

---

[5] Lo que en ella radica no debe ser para nosotros tema alguno, no debe experimentar ninguna «posición temática», y por tanto tampoco debe dar por resultado ningún juicio predicativo.

[6] En 1924 o con posterioridad se añadió «puesta temáticamente». Obs. de Kern.

[7] «de la skepsis, de la epojé» fue más tarde modificado por «de la skepsis y *su* epojé». Obs. de Kern.

[8] En 1924 o más tarde añadió Husserl «escéptica o crítico-cognoscitiva». Obs. de Kern.

perteneciente a la esfera científico-natural ni, en general, sobre la Naturaleza, como si ahora quisiese realizar alguna afirmación científica sobre la misma, como si la Naturaleza fuese, en tanto Naturaleza física y, asimismo, psicofísica, *mi tema*. Este, mi tema, debe ser exclusivamente la conciencia pura y, ante todo, mi propia conciencia. ¿Qué es esto: «mi conciencia propia», si en esa posición de ser[9] no quiero tener incluido nada de la posición de la Naturaleza[10]? ¿Qué clase de título es, pues, ése de «mi conciencia propia»? ¿Qué puede abarcar? ¿Puede abarcar algo si debe quedar inutilizada la posición de la Naturaleza[11]?

Se dirá, por ejemplo, que la conciencia propia es aquélla que vivencia o pasa [*durchlebt*] el propio [sujeto] que juzga, la que intuye de suyo y directamente en la reflexión (en la inadecuadamente denominada percepción interna), la conciencia de que él mismo se acuerda en la unitaria continuidad de recuerdo vinculada directamente con la percepción correspondiente y que así, directamente, de modo rememorativo, se ha dado a sí mismo intuitivamente como conciencia propia pasada. Esto es completamente correcto. Sólo se objetará, quizás: ¡el que juzga!, ahí ya estamos, sin embargo, en el mundo, nosotros mismos somos miembros del mundo, tenemos un cuerpo con objetos de experiencia en derredor, etc.

Entre tanto, podemos desconectar fácilmente todo ello. No deseamos hacer aquí afirmaciones sobre el cuerpo; pero que el cuerpo me está dado, a mí, el que juzga, lo acepto. La correspondiente percepción corporal es un ingrediente básico [*Bestandstück*], y nunca ausente, de la conciencia yoica pura. Más aún, cuando pienso en mi posición mundana, cuando me adjudico un lugar en el mundo, cuando pongo un espacio o un tiempo infinitos, incluso cuando pretendo hacer Física o alguna similar ciencia del mundo, etc., en todos esos casos acepto todo ello, pero lo acepto como mi pensamiento del mundo, mi representación del espacio, como un hacer comprobaciones fisicalistas, etc. Todo eso es mi tema. Así, por ejemplo, no es mi tema la Física, sino el comprobar fisicalista, no lo es la Naturaleza, sino la percepción de la misma, el pensar en ella, el fundamentar [82] en relación a la Naturaleza válida representada por mí de este o aquel

[9] En 1924 o posteriormente se añadió «temática». Obs. de Kern.

[10] «nada de la posición de la Naturaleza» fue modificado en 1924 o más tarde por «nada de la naturaleza temáticamente». Obs. de Kern.

[11] En 1924 o con posterioridad Husserl añadió «si la Naturaleza como tema justamente debe ser sometida a la epojé temática?». Obs. de Kern.

modo, etc. Y también, naturalmente, del mismo modo que la percepción de coseidades y, entre ellas, la «de mi cuerpo», también hay que incluir ahí la reflexión que dirijo a la percepción, la conciencia de la conciencia, la conciencia del juzgar, el juzgar sobre el representar, juzgar, sentir, etc.

El yo sobre el que juzgo no es, por tanto, el cuerpo y el yo *como tal*[12] vinculado a él, no es la conciencia como tal que está en conexión psicofísica con la Naturaleza[13], sino ese plexo, absolutamente dado, de percepciones, representaciones de cualquier tipo, sentimientos, deseos, voliciones, exactamente tal como radica en el intuir directo de la reflexión, de la reflexión percipiente, pero también de la reflexión en el recuerdo y en alguna conciencia similar (pero no meramente dicho plexo, sino justamente el *yo, la persona* dada en él como desarrollándose en él[14]). Es sobre ese plexo y flujo de conciencia unitario[15], y en este sentido inmanente, sobre lo que únicamente quiero juzgar, constatar qué se puede afirmar en relación al mismo.

Hay que resaltar que este plexo no lo tengo sólo como lo dado en la percepción inmanente; también tengo un plexo del recuerdo y, por otra parte, también una expectativa previsora y fundamentada, motivada en el curso de la experiencia. Por ejemplo, tengo la percepción de una cosa móvil: espero un transcurso de nuevas percepciones (protención) completamente determinado. En el plexo dado a través de la percepción y de la conciencia directamente aprehensora [83] también se incorporan vivencias «inconscientes», o bien dicho plexo es completado con ellas. Sé que vivencio múltiples sensaciones y sentimientos, de los que ahora no puedo apropiarme [*nicht habhaft*] reflexivamente. Atiendo ahora a las múltiples sensaciones de contacto de mi ropa, aprehendo a la vez un fragmento de recuerdo a partir del cual las he vivenciado en este momento y anteriormente (siendo su

---

[12] En 1924 o posteriormente se añadió «naturalmente puesto directa y simplemente como existente». Obs. de Kern.

[13] En 1924 o con posterioridad se añadió «simplemente puesta». Obs. de Kern.

[14] Este texto entre paréntesis fue posteriormente añadido por Husserl al manuscrito, pero durante la redacción del propio texto, por tanto, en octubre de 1910. Este añadido fue modificado posteriormente (seguramente antes de 1924, aunque presumiblemente poco después de 1910) del siguiente modo: «pero no meramente dicho plexo, sino dado en él como confirmándose en él, viviendo en él, justamente el yo, lo que es inseparable de él». En 1924 o posteriormente se produjo aún otra modificación: «pero no meramente dicho plexo de la vida de la conciencia en sí mismo, sino el yo como confirmándose en él, viviendo en él, lo que es inseparable de él». Obs. de Kern.

[15] Más tarde se añadió «y su yo». Obs. de Kern.

contenido muy oscuro). Y supongo ahora, en general, que podrían darse sensaciones «inconscientes», vivencias de trasfondo también para segmentos de conciencia respecto a los cuales no puedo ejecutar semejante reflexión. Así comprendo la conciencia yoica como una gran corriente de la que, en reflexiones, solamente se ve y se atiende primaria o secundariamente a segmentos [*Strecken*]; otros segmentos o capas inferiores no llegan a darse[16], al menos no en una donación que se pueda fijar. Esto concierne especialmente a la esfera de las percepciones del mundo exterior. Veo una «sección del mundo exterior». Con ello, reflexiono y atiendo puramente a las percepciones, también a las percepciones de trasfondo [*Hintergrundwahrnehmungen*] del campo visual, las describo de tal o cual modo y supongo, con seguridad, que tales específicas vivencias de trasfondo siempre estaban presentes, aunque yo, sobre la base de vagos recuerdos de las percepciones pasadas, sólo pueda llevar a cabo un análisis real de la conciencia de trasfondo de modo incompleto, y la mayor parte de las veces, de ninguna manera.

Se recuerda inmediatamente la psicología de la asociación. Enseguida se cae en la cuenta de que el conocimiento de asociaciones pertenece a nuestra esfera. ¿No está claro que podemos decir, en tal esfera, que cada conciencia deja tras sí una «disposición de recuerdo», etc.? «Leyes» de asociación son leyes o reglas aproximativas para la conciencia inmanente[17].

Hasta ahora no habíamos hecho uso alguno de la *empatía*. En cierto modo, estábamos en «nuestra» conciencia propia «aislada» (donde la palabra «aislada» tiene claramente su malicia), pues la conciencia no fue considerada como trozo del mundo en el que hay muchas conciencias aisladas, sólo vinculadas a través de coseidades físicas que no son conciencia.

[84] En tanto percepción del cuerpo ajeno y como, por mi parte, suposición [*Supponieren*] de una conciencia ajena, la empatía pertenece, naturalmente, al contexto de mi conciencia y para ella tiene el significado de ciertos plexos de motivación, en cierta medida de modo análogo a aquéllos que están enlazados a meras percepciones de cosas, aunque en todo caso de manera muy diferente de ellos, en la medida en que justamente la conciencia —conciencia ajena— es supuesta

[16] En 1924 o posteriormente se añadió «explícitamente». Obs. de Kern.

[17] Esta última frase fue modificada, en 1924 o después, del siguiente modo: «"Leyes" de asociación son leyes esenciales, no reglas para la conciencia inmanente». Obs. de Kern.

[*supponiert*][18] como un flujo de conciencia de esencia y regulación análogas a las de «mi» flujo. Por tanto, se ve[19] cómo en cualquier caso aquí es posible una percepción, y no solamente una percepción directa, sino también indirecta, y con ello una bien fundada posición de vivencias y de peculiaridades vivenciales, que no conlleve nada de posición[20] de existencia cósica ni construya sobre esa posición trascendente. En las percepciones descritas, etc., ciertamente son puestas cosas, pero tales cosas no son precisamente los objetos de la actual investigación; éstos son, más bien, sólo las percepciones de esas cosas y las motivaciones que les corresponden, o en su caso las fundamentaciones por las cuales, por ejemplo, esperamos de un modo determinado y legítimamente que se den estas o aquellas otras posibilidades perceptivas y que ahora, sobre el fundamento de percepciones, se pueda esperar estas o aquellas nuevas percepciones. No concluyo que porque estén ahí las cosas de este o aquel modo, o que porque tales cosas se comporten de este o aquel modo frente a mí, mi cuerpo, ante mis ojos, etc., *por ello* se haya de esperar esto o aquello, o por ello tenga que surgir esto o aquello en mi conciencia. No podemos dejarnos engañar aquí. Ahí hay cosas ante mis ojos, ese cenicero, etc. El «estar ahí» [*Dastehen*]: tal es mi cuestión, mi tema, [85] justamente esta conciencia perceptiva, y a ella se enlaza una motivación: «si muevo la cabeza de este o aquel modo, tendré estos o aquellos fenómenos perceptivos». Pero el «si muevo la cabeza» lo tomo ahora en el sentido de que el acontecer de estas o aquellas percepciones del movimiento de la cabeza condicionaría estas o aquellas transformaciones de dicha percepción, que, por su parte —tal como me enseña una re-

[18] «Supuesta» fue modificado más tarde por «puesta». Obs. de Kern.

[19] Añadido en 1924 o posteriormente, para un mero esclarecimiento del sentido de esta exposición desacertada: Se ve, por tanto, que aquí yo, en tanto fenomenólogo en el momento, en mi exclusiva orientación del interés hacia la conciencia según vivencias singulares y plexos de vivencias, en todo caso puedo ejecutar percepciones puramente inmanentes respecto a mis vivencias empáticas y describirlas puramente a partir de lo que son en mi vida de conciencia; pero también que tengo la posibilidad de ejecutar una posición y descripción indirectas, a la vez bien fundamentadas, (justamente de las) vivencias y propiedades vivenciales empatizadas que no son las mías, y ello sin que edifique mis descripciones sobre la ejecución de posiciones temáticas del mundo que se me da siempre objetivamente, así como en la vida práctica natural o en las descripciones de la ciencia descriptiva de la Naturaleza o en las teorizaciones de la física que se refieren a la experiencia natural. En las percepciones de los cuerpos orgánicos que sirven como objetos de descripciones son puestos aquellos justamente como cosas de la Naturaleza; pero...

[20] Se añadió más tarde «temática». Obs. de Kern.

flexión—, están en conexión con ciertas sensaciones de la posición de la cabeza de este o aquel estilo y con otros complejos de conciencia. Yo encuentro aquí plexos de motivación y, motivadas en ellos, esta o aquella modificación de la conciencia y estos y aquellos correlatos. La motivación no es sólo fáctica[21], sino, frecuentemente, una fundamentación evidente o que puede convertirse en evidente. También intuyo, entonces, que un derecho de la expectativa consiste en que aquí tiene lugar un decir correcto sobre esos plexos y sobre eventuales expectativas. Hasta dónde conduce la expectativa, qué grado de confianza se da en ella, de qué modo se da la evidencia de la certeza o en qué medida una suposición racional, eso está en todo caso por investigarse.

Ahora bien, en la actitud del interés dirigida a la conciencia pura, podemos considerar la empatía misma y las correspondientes motivaciones en dicha conciencia no meramente como ingrediente de la conciencia propia, sino que también podemos ponerla como fundamento, justamente como posición de la conciencia ajena, que, por ello, aceptamos como existente, y sobre eso como *tema* hacemos afirmaciones. Así como tenemos por tema no sólo la actual conciencia propia que aprehendemos directamente en la reflexión percipiente, y no sólo la vivencia del recuerdo de la anterior conciencia propia que es aprehendida o aprehensible reflexivamente en el ahora, sino también *la conciencia recordada misma* y no menos la [86] conciencia propia a suponer indirectamente en el flujo de los acontecimientos de la conciencia, *así también tenemos por tema la conciencia ajena puesta en la empatía*[22]. Mi percepción del cuerpo ajeno y de lo que a él se enlaza motiva, de modo legitimado por evidencia, la posición de una conciencia «ajena», es decir, no aprehensible por medio de la reflexión[23], del

---

[21] Corrección a partir de 1924 o posteriormente: Pero no se trata aquí de un plexo fáctico arbitrario, sino justamente de un plexo de motivación que puedo descubrir como tal por medio del análisis reflexivo, y luego convertir en una fundamentación evidente. Viendo el anverso de tal cosa no espero solamente de hecho un cierto reverso adecuado al mismo, o escuchando el comienzo de una melodía, espero la continuación adecuada de la misma, como si para mí lo uno y lo otro y lo que se refiere a la expectativa fuesen momentos que han coincidido carentes de sentido. Más bien, volviendo reflexivamente a la situación de motivación ya sida, no temática pero vitalmente efectiva, puedo comprender en seguida el derecho originario de la expectativa en su porque... y así, con su contenido determinado.

[22] Por tanto, aquí aparecen por primera vez las ideas fundamentales de la Lección de 1910/11.

[23] «reflexión» fue posteriormente cambiado por «percepción inmediata». Obs. de Kern.

recuerdo, etc., y esa motivación evidente puede seguir confirmándose o bien suprimirse. Por tanto, aquí ocurre totalmente como en el caso en que un recuerdo está motivado evidentemente, desde motivos de recuerdo, p.ej. de un presente perceptivo, como posición de una conciencia propia anterior, pero de modo que esa evidencia no puede proporcionar seguridad absoluta para el ser real de lo puesto, aunque sea, sin embargo, un motivo evidentemente correcto para su aceptación, justamente en la forma en que la motivación puede confirmarse o también pueda ser vencida por contramotivos «mejores» y más fuertes[24].

No se debe decir que en el momento en que ponemos como tema la conciencia ajena también sean puestos[25] el cuerpo ajeno y la Naturaleza, porque siempre lo primero es la percepción o alguna posición de la existencia del cuerpo ajeno, de modo que la empatía sólo sucede y es posible por la analogía de dicho cuerpo con el cuerpo propio puesto también entonces. Frente a ello compruebo que, ciertamente, el cuerpo propio y ajeno son puestos del mismo modo como es puesto y eventualmente conocido científicamente un mundo cósico en las múltiples percepciones que yo ejecuto y he ejecutado directamente y en los múltiples juicios empíricos que he emitido. Pero todo ese mundo, incluidos el cuerpo propio y el ajeno, no debe ser ahora mi tema[26]. No pregunto en este momento por la validez de las respectivas posiciones cósicas de la percepción[27] o por la validez de las posiciones del recuerdo; [87] no ejecuto ahora las posiciones de los juicios que se pueden construir sobre ellas, o que están ya construidas, para comprobar sobre su base juicios científicamente fundamentados sobre las cosas experienciadas o pensadas en ellas; más bien tales posiciones como hechos puramente subjetivos las convierto en tema, en substratos para nuevas percepciones (las de la reflexión[28]) y nuevos

[24] Si dirigimos nuestra mirada temática nos dirigimos exclusivamente a los aspectos de la conciencia y a sus motivaciones propias, y ejecutamos exclusivamente las posiciones referidas a ellas, tenemos en ambos casos un plexo de conciencia puro, y a saber, en el primer caso un plexo que conduce, en una motivación «subjetiva» evidente, desde mi conciencia pura a la del Otro, y que la lleva a una posición evidente.

[25] Más tarde se añadió «temáticamente». Obs. de Kern.

[26] Ejecuto reducción a lo puramente subjetivo.

[27] Esta frase se transformó en 1924 o posteriormente así: «No ejecuto ahora (como en la vida natural o en las ciencias positivas orientadas natural-objetivamente, viviendo en ellas irreflexivamente y, con ello, dirigido directamente a "las" realidades "del" mundo) la validez de correspondientes posiciones perceptivas cósicas (mundanas)». Obs. de Kern.

[28] Más tarde se añadió «fenomenológica». Obs. de Kern.

juicios, justamente los de la *psicología pura*. Si una percepción motiva otras, si en el propio plexo de conciencia una conciencia (no la cosa puesta en ella)[29] deja esperar una nueva conciencia, una conciencia no dada ella misma, eso es mi campo. Así, percibo ahora el cuerpo ajeno y a tal percepción corresponden ante todo ciertas motivaciones que van a otras percepciones propias: justamente tales que corresponden a cada una de mis percepciones cósicas. Pero, además, a través de su contenido significativo y fenoménico (es decir, como percepción normal que contiene una posición de certidumbre), la percepción motiva la posición de una conciencia y de una vida de conciencia como «ajenas», que no son dadas en mi percepción reflexiva como mi presente, ni como lo recordado en mi recuerdo, ni como si fuese vida de conciencia entretejida y que pudiera enlazarse mentalmente, de modo indirecto, a mi plexo de conciencia; más bien, la percepción motiva aquí una vida de conciencia total puesta justamente a través del estilo específico de la empatía: es decir, constituyendo un flujo de conciencia propio que se extiende en una infinitud abierta, completamente del mismo estilo general que mi flujo de conciencia: «directamente» dado en actos de reflexión[30], etc., y, por tanto, con percepciones, recuerdos, menciones anticipativas vacías, confirmaciones, evidencias, etc., que son, pero no son, las mías.

Permanezco, por tanto, totalmente en mi campo[31], pero que, gracias a la empatía se ha extendido a la esfera de una pluralidad de flujos de conciencia cerrados (llamados conciencia yoica), que se encuentran enlazados con los «míos» gracias a los plexos de motivación de la empatía, y que también están o pueden estar de ese modo vinculados entre sí. [88] Dicho entrelazamiento [*Verknüpfung*] no es, de acuerdo a su sentido, real, sino un entrelazamiento peculiar y único, justamente a través de la posición empatizante. Las conciencias «separadas» están bajo la posibilidad de la *comunicación*, que tiene lugar por medio de percepciones del cuerpo y de las motivaciones que parten de ellas, de un modo que hay que describir con mayor exactitud.

Para completar lo dicho habría que aludir también[32] a la comunicación oral y al intercambio recíproco a través de signos de diversos tipos, que no produce nada básicamente nuevo, nada que tuviese que

[29] En 1924 o posteriormente este paréntesis fue tachado. Obs. de Kern.

[30] Después fue modificado por «autorreflexión». Obs. de Kern.

[31] Corregido posteriormente como «campo fenomenológico de experiencia». Obs. de Kern.

[32] Más tarde se añadió «a los actos-Yo-tú». Obs. de Kern.

cambiar o cambiase nuestra actitud, pues todo eso presupone la experiencia empática inmediata como base.

Ahora bien, si en la comunicación radican motivos de experiencia para el conocimiento de la conciencia ajena y, ante todo, para la posición empática que asume la función de «percepción»[33] y luego, más ampliamente, de conocimiento predicativo, podemos, entonces, ganar en la *«psicología pura»* un conocimiento general, no meramente singular, de la «vida anímica» pura, sobre el ser «puramente psíquico». Podemos utilizar lo conocido en la conciencia propia para la interpretación de la conciencia ajena, y luego podemos aprovechar lo conocido en la conciencia ajena, a partir de la comunicación, para la conciencia propia, podemos fijar conocimientos generales que se refieran en parte a la esencia de la conciencia en general[34] como esencia de una conciencia pura (pero siempre *existente*[35]), y en parte a las reglas empíricas que, en general, determinan por sí el curso de las vivencias en las conciencias. Más aún, podemos investigar los diferentes modos en que la conciencia «influye» en la conciencia ajena en virtud de contextos comunicativos, o en que los espíritus interactúan [*aufeinander «einwirken»*][36] espiritualmente de modo puro, o sobre la manera [89] en que la convicción del representar, juzgar, sentir, querer de un espíritu (en el interior de una conciencia), determinado en su contenido de este o aquel modo, «determina» el representar, juzgar, etc., de los otros espíritus que tienen dicha convicción: o podemos investigar el modo en que aquí discurren las motivaciones, cómo seleccionan, en asociaciones generales, los pensamientos que surgen, cómo sobrevienen junto con tales pensamientos emergentes, de un modo explicable, estas o aquellas determinadas motivaciones, etc. Brevemente, podemos investigar la vida espiritual individual, pero también toda la vida social en su curso: ese tejido de muchas conciencias singulares que contactan empáticamente. Todo ello se convierte en objeto de una investigación puramente psicológica: de una investigación esencial y de una investigación empírica.

---

[33] Más tarde modificado por «de una percepción secundaria». Obs. de Kern.

[34] En 1924 o posteriormente se añadió «de una conciencia yoica y de una conciencia comunizada, de una intersubjetividad». Obs. de Kern.

[35] En 1924 o posteriormente «siempre» se modificó como «inmanentemente». Obs. de Kern.

[36] Hablamos de la influencia recíproca, de la interacción recíproca [*Wechselwirkung*] de los espíritus; por ello hay que separar con precisión la relación de la comunicación (sin influjo [*kein Bewirken*]) y las relaciones de las motivaciones indirectas, mediadas por actos de empatía, del estilo de los actos-yo-tú.

Aquí hay que diferenciar la *investigación descriptiva* y la *investigación dirigida al conocimiento general y de las leyes*.

Investigación descriptiva del espíritu, historia *[Historie]*

Sigo descriptivamente, por ejemplo, mis plexos de conciencia y, a partir de la empatía, los plexos de conciencia del Otro y de nuestra comunización [*Vergemeinschaftung*]. Abordo descriptivamente, por ejemplo, su disposición y también sus acciones, sean internas o externas (en las externas, no interesan los eventos naturales que están ahí como posible temática para la indagación científico-natural, sino según las acciones[37] como tales, según los plexos de conciencia pura, de estilo descriptivamente psicológico, que consisten en ciertos cursos perceptivos específicos y en cursos de valoraciones y voliciones sobre ellos edificados). Puedo abordar descriptivamente incluso hechos culturales tales como la ciencia, el arte, etc., desde un punto de vista puramente psicológico, y justamente analizarlos respecto a las motivaciones de conciencia en las que han surgido como resultado de acciones. Lo que aquí podría ser puesto como Naturaleza, las cosas que tienen una forma cultural en tanto objetos de la Naturaleza[38], como objetos de la física y psicofísica[39], todo ello no es, en este sentido, justamente puesto, ni investigado, ni científicamente determinado en la forma de ciencia «objetiva»; sólo ha de prestárseles atención como objetividades intencionales de la conciencia. [90] De este modo, por tanto[40], es como hacemos la «historia» descriptiva, historia de la vida pura del espíritu. La vida pura del espíritu se encuentra permanentemente referida a la Naturaleza puesta en ella misma; pero la ciencia histórica de la vida espiritual no es ciencia de la Naturaleza: a la esencia del espíritu corresponde poner Naturaleza, ejecutar la conciencia que tiene el carácter de «percepción de la Naturaleza», etc.[41].

---

[37] Más tarde se añadió «inmanentes». Obs. de Kern.

[38] «Objetos de la Naturaleza» fue modificado posteriormente por «objetos mundanos» [*Weltobjekte*]. Obs. de Kern.

[39] «Como objetos de la física y psicofísica» fue posteriormente tachado. Obs. de Kern.

[40] Más tarde se añadió «fenomenológicamente». Obs. de Kern.

[41] Esto no es suficiente: la historia es sólo una sección de ello: la investigación descriptiva del espíritu, el seguimiento de los plexos de la conciencia vinculada a través del acuerdo, produce más que historia. Hacen falta aquí distinciones.

[195] # Anexo XXI

DISPOSICION DE LAS LECCIONES DE 1910/1911 (SOBRE LA INTERSUBJETIVIDAD)[1]

(Redactado en alguno de los años inmediatamente posteriores)

Otro camino que inician mis lecciones del invierno de 1910-11 (o por lo menos globalmente lo comenzaron), tendría los siguientes pensamientos: debe ser un acceso a la idea de fenomenología, necesario en la medida en que todos tendemos originariamente al naturalismo.

Todos tenemos una primera y originaria esfera de conocimiento natural: la naturaleza en el más amplio sentido de lo existente real espaciotemporalmente determinado: el *mundo*[2]. A ella corresponden las ciencias de la naturaleza[3], las ciencias de la naturaleza física y psíquica (las ciencias de la naturaleza en sentido estricto y de lo espiritual [de los espíritus, de las comunidades espirituales, de los productos espirituales, etc.]).

¿Qué otras ciencias puede haber aparte de éstas?

a) Desde la naturaleza podemos pasar a la idea de naturaleza, a la idea de naturaleza física, a la idea de espíritu, de las comunidades

[1] Se trata aquí de la lección «Problemas fundamentales de la Fenomenología» del invierno de 1910/11, cuyo manuscrito se ha presentado anteriormente bajo el número 6. Obs. de Kern.

[2] En lugar de «el mundo», Husserl escribió más tarde: «y en general el mundo». Obs. de Kern.

[3] «Ciencias de la naturaleza» se cambió más tarde por «ciencias del mundo».

espirituales, etc. Aquí, en el marco de la generalidad eidética, podemos recorrer los diferentes niveles de generalidad hasta la más elevada generalidad, hasta la idea de lo real en general y de la ciencia apriórica de un mundo en general.

b) Podemos elevarnos al nivel de generalidad formal y hacer de la idea del ser en general, en una generalidad formal, un dominio de investigación: el de la ontología formal (*mathesis universalis* formal).

c) Con esto se entrelaza la lógica apofántica y las disciplinas aplicadas de las probabilidades, dudas, preguntas. La ciencia formal de los significados mentales. Y luego la axiología formal, etc.

d) Las ciencias de la razón, de la razón científica, de la razón teorética, de la razón en el valorar y querer.

e) La ciencia de la conciencia trascendental, de los fenómenos trascendentales de la fenomenología.

Respecto a todo ello observo, sin embargo, que estos desarrollos contienen más de lo que es necesario a la introducción en la fenomenología. Sin embargo, [196] en la salida de la actitud natural, comprendida ante todo como actitud dirigida a la naturaleza, no necesito considerar completamente qué otras ciencias quedan frente a las ciencias de la naturaleza en general. No necesito ninguna clasificación básica de las ciencias en general, sino tan sólo lo imprescindible para combatir las tentaciones del naturalismo y, en especial, del psicologismo, que estorban nuestra entrada en la fenomenología. Es que ahí sólo interesa, en primer lugar, dejar el camino libre para la eidética, justificar en general su derecho y, luego, clarificar la diferencia entre psicología racional, como eidética del espíritu, y fenomenología, lo que corresponde en conjunto al camino de 1912 (verano)[4].

[4] Con este «camino de 1912 (verano)» piensa Husserl en su lección «Introducción a la Fenomenología» del semestre de verano de 1912, que precedió temporalmente, de modo inmediato, a la redacción del primer volumen de *Ideen*. Vid. la primera nota a pie de página del § 12 del texto principal de la *Grundproblemevorlesung*. Obs. de Kern.

[196] Anexo XXII (al § 10)

FILOSOFIA INMANENTE - AVENARIUS
(Presumiblemente de 1915)

El primer intento de una descripción pura de lo «encontrado» [«*Vorgefundenen*»] en *Avenarius* y en su tendencia, no completamente cierta y clara de sí misma: no hacer ninguna «teoría», alejar todas las preconvicciones teoréticas, describir lo dado exactamente como se da y, enlazado con ello, lo mentado sobre lo dado exactamente como es mentado.

El mundo está dado antes de toda teoría. Todas las opiniones, correctas o incorrectas, populares, supersticiosas, científicas, etc., todas se relacionan al mundo ya predonado. ¿Cómo se me da el mundo, qué puedo decir de él inmediatamente, describiéndolo de modo general como lo que se da y según lo que es a partir de su sentido originario, y según se da como él mismo en la percepción y experiencia «inmediatas»[1]? Avenarius describe, sin apercibirse de ello, un marco general de sentido del mundo en la experiencia inmediata.

Toda teoría se refiere a esa donación inmediata del mundo y sólo puede tener un sentido legítimo si configura pensamientos que no hieran el sentido general de la donación inmediata. Ninguna teorización puede dañar dicho sentido. ¿Qué es el mundo? Lo que encuentro a través de la descripción y teorización, siendo

[1] Pero precisamente Avenarius no habla así, y éste es su error.

ésta sólo la continuación de aquélla, una descripción más abarcativa. Buscar más no tiene sentido alguno. Avenarius investiga eso. Pregunta si tiene sentido [197] abandonar el concepto «natural» de mundo. ¡Veámoslo! Si se afirma que el mundo sería completamente de otro modo, que esto no es el mundo real, que es mera apariencia [*blosse Erscheinung*] de un mundo trascendente incognoscible, etc. ¿Puede algo obligarme a cambiar el concepto natural de mundo, a decir (introyección) que este mundo dado es mera apariencia en mí, apariencia del hombre que tiene experiencia, o algo en su cerebro, etc.?

Veo en ello una tendencia muy valiosa.

En la experiencia, el mundo está ante mí de un modo incompleto, según ciertos aspectos y determinaciones, si bien no todos. La ciencia de la experiencia pretende determinar científicamente *este* mundo. Más allá de ella, la filosofía pretende ofrecer una verdad mejor y última, y los científicos naturales mismos ya discuten sobre el significado de realidad de los conceptos auxiliares teoréticos que han introducido, arrastrando con ello nociones filosóficas determinadas desde la subjetividad de la conciencia. Adopto una actitud crítica sin por ello decidirme por alguna de las tendencias. ¿Cuál es tal actitud[2]? Observo en cuanto tal el mundo dado en la experiencia. Observo [además] el experimentar científico y las teorías filosóficas. Y me hago claro que ciencia y filosofía llevan a cabo afirmaciones sobre el mundo, pero que el punto de partida y fundamento para todo ello es ı *experiencia*. Lo que el mundo es no debe decirse al azar, sino a través del pensar dirigido al conocimiento y el saber: el mundo que ıgo, el que tengo por medio de la experiencia antes de toda teorizan, antes de toda opinión mediata, pero no de forma que queden mpletamente satisfechas mis intenciones de saber. Por tanto, tengo que comenzar justamente a describir el mundo tal como se me da *inmediatamente* o, en su caso, tengo que comenzar a describir la experiencia respecto a lo experienciado como tal. Por lo que se refiere a la disputa de si el ser experienciado deba ser interpretado de este o aquel modo, de si sea o no finalmente mera apariencia a la que no pertenece verdad «metafísica» alguna, me abstengo de todos los juicios, a no ser de aquellos que ponen el hecho de la experiencia misma y sobre cuyo sentido se pronuncian, sobre lo experienciado como tal. Y entonces pregunto, según la *descripción general del sentido de la*

[2] Y no nos vinculemos a Avenarius, ¡pensemos consecuentemente hasta el final!

experiencia o de acuerdo a la descripción del contenido del «concepto» de mundo que la experiencia prescribe (es decir, del «sentido» mundo): *¿puede ese sentido originario ser alguna vez abandonado en una teoría fundada en la experiencia?* Qué puede producir el *pensar* cuando se basa legítimamente en la experiencia, *¿puede eso alguna vez contradecir el sentido de la experiencia originaria en que se fundamenta la teoría de la experiencia?* Por tanto, pregunto ahora sobre lo que ocurre con el sentido originario «mundo», «donación de experiencia» y lo que puede ocurrir con él cuando se edifica sobre la experiencia un *pensar* correcto de experiencia. Mirado con exactitud, tendría que describir ambos lados de la correlación, [198] la experiencia y lo experienciado, y luego el pensar de experiencia y lo pensado de experiencia [*Erfahrungsgedachtes*], lo determinado en el pensar de experiencia, con las diferencias de pensamientos de experiencia legítimos que se confirman. Prosiguiendo de ese modo, tendría que responder a la pregunta: *¿qué es el sentido de una teoría de experiencia*, y por tanto, correlativamente, del mundo de la ciencia? Y ¿qué sentido prescribe la esencia de la experiencia y el pensar de experiencia con sus correlatos?

Pensando hasta el fin los motivos impulsores, o en una aprehensión reflexiva de aquello que podría llevar a cumplimiento dichos motivos, se nos dirige a una reducción fenomenológica y a un análisis fenomenológico esencial de la experiencia y del pensar de la experiencia y, correlativamente, a un análisis del sentido fenomenológico de un mundo de experiencia y del mundo de experiencia cogitativamente determinado por un posible pensar correcto.

¿Qué pasa ahora con el retroceso a lo «encontrado» [*Vorgefundene*]? En ello «encuentro» la *coordinación básica* [*Prinzipialkoordination*][3], la referencia esencial del ser del objeto al ser del sujeto, de los miembros centrales y de los miembros-opuestos, o más bien, del objeto como miembro-opuesto del yo de la experiencia como «miembro central»[4]. Se tienen que separar, y Avenarius no lo ha hecho, el encontrar de la experiencia y el encontrar de la actitud fenomenológica. Ahora bien, el encontrar como experiencia es ciertamente experiencia de cosas y experiencia de mí mismo, del hombre

[3] Para este concepto, vid. R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1891, p. 83 y ss. Obs. de Kern.

[4] En lugar de «miembro central» escribió Husserl erróneamente «miembro principal». Obs. de Kern.

que lleva a cabo la experiencia, y, además, experiencia de otros hombres que llevan a cabo experiencia.

Ciertamente, es una descripción correcta si ello significa que encuentro una unidad de la experiencia o, en su caso, una unidad de las cosas experienciadas, y en éstas las cosas y prójimos y a mí mismo como el que experiencia, y por tanto a mí mismo como miembro central: todos los otros objetos del mundo los encuentro frente a mí. Pero, ¿y el yo y la conciencia que encuentran? ¿No tenemos que diferenciar el yo puro del yo-hombre como objeto, como lo encontrado? ¿Se encuentra en lo encontrado la conciencia que encuentra, junto con su yo? El yo como objeto, como encontrado, no es entonces, de ningún modo, completamente encontrado del mismo modo que una cosa encontrada, sólo que con otro contenido. Yo-hombre soy el que piensa, siente, quiere...; pero que yo pienso, esto no lo encuentro propiamente como encuentro el «se mueve» en una cosa; el encontrar [al que me refiero] es un comprender de la «reflexión».

Pero a los otros sujetos los encuentro en el modo propio en que encuentro sus cuerpos y les adjudico, en el estilo propio de la empatía, [199] un yo como sujeto de actos y de una corriente de vivencias.

Análisis esencial de lo encontrado [*Vorgefundenheiten*] como tal

Todo eso es lo encontrado, y es legítimo distinguir las diferentes cosas encontradas, las cosas, los sujetos, el yo que afirma y encuentra, las vivencias que encuentran, los fenómenos en los que algo aparece, las menciones en que algo es mentado, etc., frente a lo que aparece, lo que es mentado, etc., pudiendo ser las menciones correctas o incorrectas, pudiendo estar fundamentadas o no, los plexos de fundamentación están, en cada caso, edificados de modo diferente, condicionando dicha edificación, pensamos nosotros, la corrección o incorrección.

¿Podemos diluir todo ello en plexos de «elementos» y tipos fácticos de plexos que también podrían ser completamente de otro modo?, ¿se deja comprender aquí cómo en el flujo y conexión de tales «complejos» de elementos se hace comprensible lo propio que encontramos ahí: justamente una unidad de una conciencia en la que un sujeto cree encontrar un mundo, en la que conoce este mundo sobre el que formula verdades y errores, y no apareciendo este mundo mismo

como un mundo de complejos de elementos, sino en los complejos de elementos?[5]

Avenarius comienza a describir, pero no alcanza la reducción fenomenológica pura, los diferentes campos de las cosas encontradas, lo inmanente encontrado en el sentido del dato ingrediente [*reell*] de conciencia, de lo noemático y lo óntico, las cosas encontradas específicas que llamamos realidades y la relación esencial de las mismas a los fenómenos, a elementos que son aprehendidos y con los que se constituyen fenómenos, etc. Avenarius queda, de este modo, apegado al naturalismo. No descubre la diferencia de lo encontrado en el sentido de lo que aparece y es puesto de modo perceptivo, y lo encontrado en el sentido de lo inmanente ingrediente y captado tocándolo en percepción inmanente, etc. El comienzo es, en Avenarius, bueno, pero se queda estancado.

[5] Mach sensualizó lo hilético, el carácter de acto, los objetos.

[200] Anexo XXIII (a la p. 152 y ss. -ed. alemana)

LAS RELACIONES ENTRE VERDAD FENOMENOLOGICA Y VERDAD POSITIVA (TANTO ONTICA COMO ONTOLOGICA). LA UNIDAD SINTETICA DE LOS TEMAS POSITIVOS Y FENOMENOLOGICOS. LA POSITIVIDAD ESCLARECIDA DOGMATICA Y TRASCENDENTALMENTE.

Reelaboración de la nota de la página 153 de la lección «Problemas fundamentales de la Fenomenología» de 1910/1911.

(De 1924 o más tarde)

La nota original a las pp. 152 y ss., así como el lugar [correspondiente] del texto de las lecciones mismas, contienen aún oscuridades.

Juzgando fenomenológicamente no hago «uso alguno» judicativo de las objetividades [*Objektivitäten*] (de las objetividades [*Gegenständlichkeiten*] temáticas de las ciencias positivas en el sentido acostumbrado). No emito ningún juicio sobre el mundo *«pura y simplemente»*, sobre mundos posibles, sobre objetos simplemente naturales, pero tampoco sobre números «simplemente», sobre lo simplemente matemático, en el sentido en que se juzga respecto a todo ello en las ciencias eidéticas de las áreas formal-ontológica y formal-lógica. Mientras me abstengo de cualquier juicio *simplemente* sobre objetividades, juzgo sobre la conciencia que en este sentido significa conciencia pura. *Aquí* juzgo *«simplemente»*.

Digamos de antemano: juzgar simplemente es juzgar *temáticamente*; lo así juzgado es *tema*.

A mi esfera temática del juicio pertenecen también todos los juicios positivos orientados objetivamente. Sin embargo, si bien tal esfera (este o aquel campo de objetividades en el interior del campo total Mundo) era, en la actitud de la positividad, mi esfera temática, ahora mi esfera temática es la conciencia pura o, respectivamente,

cualquier conciencia de objetividades, cualquier juzgar al respecto, así como también cualquier juicio evidente o cualesquiera probar y fundamentar en que es «mostrado» el ser y el ser así. Pero de tal modo que si toda esa conciencia de lo objetivo es temática para mí, permanece entonces desconectado de mi campo temático lo *«simplemente»* objetivo, su ser y ser así *simplemente*. Me abstengo en general del juzgar «temático» en esa dirección; eso en general. Con otras palabras, mi tema es, universal y exclusivamente, la subjetividad, que es un tema cerrado puramente en sí e independiente. Mostrar que eso es posible, y cómo, es la tarea de la descripción del método de la reducción fenomenológica.

Por lo que se refiere a la independencia aludida, es sin duda correcto decir: «juicios de un estilo de los que por principio no hago uso alguno en un ámbito científico, [201] "no influyen" en las constataciones de dicho ámbito»[1]. Esta afirmación es básicamente tautológica, si lo que se dice con ella es que, según el modo de definición del método fenomenológico, las decisiones «positivas» nunca pueden ejercer «influencia» en las fenomenológicas; mientras las ejerzo he «puesto entre paréntesis», y por principio, el universo de todos los juicios positivos, de todo ser de lo objetivo, es decir, lo he puesto fuera de toda cuestión y he inhibido cualquier toma de postura terminante, cualquier «decisión» al respecto, y esto para mis intenciones temáticas, «de una vez por todas». A pesar de ello puedo juzgar simplemente, sólo que acerca de nada objetivo. Ningún juicio que formule tiene, por tanto, premisas «positivas» ni —en la fenomenología misma— dependencia alguna deductiva de tales premisas. Por tanto, se trata de una separación analítica.

Pero, ¿no es más bien y no de otro modo, cuando digo que lo que juzgo, como fenomenólogo, no puede depender de decisiones de tipo positivo, como si aún fuese posible que si luego abandonase la actitud fenomenológica, me adentrase por ejemplo en estudios fisicalistas y en ellos juzgase enteramente con un espíritu positivo, pudiesen emerger entonces algunas consideraciones que me obligasen a cambiar algo en mis constataciones fenomenológicas y abandonarlas tal como habían emergido en la actitud fenomenológica pura que les corresponde? *Parece*, por tanto, que puedo decir, y casi como si sólo fuese otro modo de hablar, que la validez de la fenomenología, con todas

---

[1] Vid. supra, p. 152 del texto principal de la *Grundproblemevorlesung*. Obs. de Kern.

sus verdades, siempre es independiente de la validez de todas las ciencias positivas y de la verdad o falsedad de las constataciones positivas de cualquier clase. Ahora bien, ¿es esto evidente desde el principio? ¿Es, en efecto, posteriormente evidente que ninguna duda relativa a la donación cognoscitiva positiva (ninguna duda positiva) puede condicionar una duda fenomenológica, y que un escepticismo positivo universal (como el más escéptico de la antigua skepsis, que niega todas las positividades en general, todas las objetividades, o duda de ellas) de ningún modo pueda afectar a los juicios fenomenológicos y a las intuiciones mentadas? Si en aritmética extraigo consecuencias a partir de axiomas dados y dejo fuera de consideración, consiguientemente, otros axiomas, las proposiciones ganadas son *comprensibles* independientemente de los axiomas excluidos, pero en su verdad, sin embargo, no están fuera de conexión con ellos. Si los transformo de modo que se conviertan en falsos, llego con facilidad a tener falsedades de tal tipo que, vinculadas con los axiomas restantes y utilizados exclusivamente por mí, resultan consecuencias que están en contradicción con las proposiciones por mí deducidas. Quizás sea así de modo que la duda o negación del mundo tenga por consecuencia que todas[2] las proposiciones fenomenológicas sean dudosas o falsas [202] aunque las haya encontrado correctamente bajo la abstención de juicio respecto al mundo.

Podría recordarse, asimismo, lo siguiente: que también la lógica y ontología formales son ciencias positivas. Ahora bien, por más que no haga uso alguno de ellas, sin embargo no puede ser nuestra opinión la de que las verdades lógicas y las objetivas formales en nada conciernan a la fenomenología. Que sean positivas no significa únicamente que se las comprenda usualmente como vinculadas a positividades; también si no son así comprendidas (efectivamente puedo siempre comprender: algo = lo juzgable, y juzgable concordantemente idéntico, y referir eso a la lógica, en su caso la ontología formal) son positivas en tanto no han surgido en la actitud metódica de la fenomenología. Esta actitud exige que ponga entre paréntesis lo que no es la conciencia misma, y ello de modo completamente radical. Por consiguiente, también queda suprimida la lógica como posible sistema de premisas.

Por tanto, se trata, en general, de *preguntar* en qué medida las constataciones fenomenológicas y ontológicas son *independientes* en-

---

[2] «todas» fue posteriormente tachado. Obs. de Kern.

tre sí, si o hasta qué punto son *verdades* sobre la subjetividad pura y verdades objetivas o, en su caso, qué significa o puede significar, si es que existe, la independencia entre las constataciones fenomenológicas y las ontológicas.

Evidentemente, siempre existe una cierta dependencia. Si parto de que una cosa existe realmente y está constituida realmente de este o aquel modo, por tanto, de que los respectivos juicios son verdaderos en sí, que tienen «validez eterna», es evidente que con ello se dibujan de antemano para mí, y para cualquier sujeto con experiencia de la cosa, una regla según la cual, en adelante, ya no podría tener experiencias arbitrarias de un modo concordante, sino que estoy vinculado a ciertos sistemas de experiencia. Puedo intuir que no sólo es ese el caso para esta o aquella cosa experienciada que pongo como verdaderamente existente, sino que vale para cosas experienciables en general, *a priori*, en relación a sujetos de un posible experienciar. Si juzgo sobre cosas simplemente, formulo juicios «positivos», juzgo simplemente «sobre» ellas, emito juicios acerca de cómo son esas cosas, y juicios existenciales de estilo positivo; si juzgo que tales cosas se encuentran (que «hay» esas cosas) respecto a este o aquel tiempo, en estos o aquellos lugares (del mundo, naturalmente), no juzgo sobre los sujetos que experiencian y sobre su conciencia experiencial o de cualquier otro tipo, es decir, no juzgo de modo puro sobre dicha conciencia en tanto tiene experiencia *de* esas cosas. Si juzgo psicológicamente, si juzgo de modo reflexivo, en general, pero naturalmente, juzgo positivamente sobre el hombre y la vida anímica humana; con ello, también puedo llegar, y llegaré, a juzgar sobre el experienciar y pensar humanos *sobre* las cosas, y eventualmente sobre qué aspecto tiene, más de cerca, ese experienciar. Pero entonces entran positividades en el tema.

Sin embargo, puedo poner entre paréntesis temáticamente toda positividad y, en lugar de, por ejemplo, juzgar positivamente sobre cosas, juzgar *puramente* sobre el experienciar las cosas mío propio y de cualquiera, sobre el experienciar «las» cosas determinadas de las que yo, ellos o nosotros tenemos experiencia en común, o sobre el experienciar [203] las cosas posibles, posibles en general, sin que el interés judicativo se dirija temáticamente hacia tales cosas, cómo son, dónde y cuándo existen y cómo se han transformado y han determinado causalmente a otras, etc.; o, respectivamente, en la actitud dirigida hacia las posibilidades puedo juzgar cómo se determinarían esas cosas como posibilidades, como «pensables» en el como-si, etc.

Pero todo ello de tal modo que no sólo quede «fuera de juego» el ser de esas cosas o de posibles cosas, lo que significa, justamente, que no se realiza la ejecución temática dirigida a ellas, el simple juzgar, sino también, y no en menor grado, de modo que no se realice ningún juicio objetivo simple ni ninguna co-posición implícita de objetividades en general, más aún, puestas fuera de juego en una epojé consciente. De este modo, puedo proseguir *una temática pura de la subjetividad* y, con ella, en este marco global (en su caso, en aquella epojé universal), una temática pura de la subjetividad en cuanto tiene experiencia, en cuanto tiene experiencia «de esta cosa aquí» o posiblemente de una cosa en general; asimismo, entonces puedo enunciar en la evidencia verdades que siempre puedo confirmar. En esta temática no me encuentro nunca con una verdad empíricamente óntica y ontológica (dicho en general, positiva). Si estoy, por el contrario, en la actitud de la positividad, nunca me encuentro con una verdad fenomenológica.

Naturalmente, puede ser que juzgue falsamente en una u otra actitud temática, como yo mismo lo puedo constatar pasando a la evidencia (en un caso, a la evidencia positiva, en otro caso a la evidencia fenomenológica); mi juzgar óntico puede ser correcto, según la experiencia óntica (objetiva, positiva) y mi juzgar fenomenológico incorrecto (en el tránsito a la experiencia o evidencia fenomenológicas, como chocando con lo fenomenológicamente experienciado), y al revés.

Ambos modos de juicio y conocimiento son independientes, pero ello no significa que las verdades de ambos lados lo sean, que nada tengan que ver entre sí, al contrario. Mientras juzgando fenomenológicamente de modo puro abro el universo de la subjetividad pura según sus realidades y posibilidades, tengo siempre permanentemente experiencia del mundo y «experiencio» eventualmente también, en mi vida natural, positividades ideales (ejerzo evidencia matemática, etc.), toda esta vida es mi tema, con todo lo que *en ella*, como vida de experiencia y pensamiento positivo, es tema. Si para mí, como fenomenólogo reflexionante, es temático mi tener-temáticamente (en la experiencia positiva y en toda vida positiva) estos o aquellos temas positivos (cosas, estados objetivos cósicos, lo matemático, etc.), entonces esos temas temáticos mismos no son, en el sentido de la epojé fenomenológica, mis temas. «No juzgo sobre las positividades 'simplemente'» no es sino otra expresión de que (en tanto fenomenólogo) excluyo esos temas. Pero, por otra parte, en la medida en que las experiencias positivas, los juicios y demás actos de conciencia positiva-

mente orientados sean mis temas, y no sólo como actos singulares, sino también como [204] síntesis infinitas, en esa medida penetran en mi campo todas las verdades positivas como verdades positivas verdaderamente existentes. Lo que compruebo como ser verdadero y cualesquiera sean las verdades con que lo fundamente, este comprobar y fundamentar como lo verdadero es mi tema, un título esencial para temas fenomenológicos. Por tanto, lo que el yo y la subjetividad en general tienen y pueden tener de verdadero, eso pertenece a mi campo; y si yo mismo no tuviese verdades positivas en el status de la confirmación progresiva, no podría constituir al respecto nada fenomenológico.

Pero, sin duda, como fenomenólogo tengo la verdad de otro modo que como hombre positivamente orientado. Como fenomenólogo tengo la verdad positiva justamente sólo como aquel tener la verdad positiva en el que lo tengo *como* tenido por el yo positivamente orientado; y «simplemente» tengo sólo este tener-tenido [*gehabte Haben*] como tal. En cada momento puedo retornar a la actitud temática de la positividad y, por tanto, juzgar simplemente sobre lo positivo. Este «retornar» significa que en la conciencia fenomenológica, en el contenido concreto de su temática, se encuentra incluido el juzgar, considerar, conocer positivos (en general la conciencia positiva) conjuntamente con sus verdades, de tal modo que los tengo en cada momento a mi alcance de modo completamente inmediato. En tanto anteriormente tenía que haber estado en la actitud positiva, tengo entonces derecho, de hecho, para hablar del regreso o retorno a ella.

Más aún, en esta situación radica claramente el que mi modo de juzgar lo positivo experimente una transformación a través de la epojé fenomenológica. Se trata del mismo juicio, de la misma experiencia, del mismo teorizar, etc., exactamente con el mismo viejo contenido, sólo que modificado en su estilo de ejecución o, dicho más exactamente, modificado en su estilo de ejecución tematizante. Lo decisivo para toda filosofía es que justamente esa modificación que se ha de practicar de la ejecución temática sea posible conservando el contenido completo de toda acción yoica y consciente (que es esencialmente un hacer temático); tal modificación no renuncia a ninguna toma de postura positiva y temática, en el sentido natural de una ejecución de tomas de postura opuestas, y sin embargo tal modificación pone «fuera de juego» a todas, en la medida en que las hace inactuales gracias a una actualización exclusiva del interés puramente subjetivo.

Pero entonces la respectiva toma de postura positiva está abarcada, en el modo modificado, por este interés, lo que entonces se convierte en tema es el tener positivo y lo tenido como tales, el poner positivo y lo puesto en él, su proposición, su tema, pero *como* lo puesto en él (naturalmente, se puede repetir en un nivel superior, lo que, por lo demás, no ocasiona dificultades esenciales). Cada verdad positiva, fundada en la evidencia positiva, pertenece a la esfera universal de posible experiencia fenomenológica como *índice*, título o sentido temático de un posible conocimiento y de una totalidad ideal, de un sistema total de tal conocimiento posible como de posibles fenómenos concretos de [205] la subjetividad trascendental, con todos los plexos estructurales que incluyen y exigen. En el recorrido de las posibilidades eidéticas de la subjetividad pura, en todas esas posibilidades tienen que surgir todas las verdades. Si se representa idealmente o se construye a priori una subjetividad en general como subjetividad cognoscente, se la construye también como subjetividad que conoce verdades, es decir, como subjetividad que experiencia, piensa y finalmente verifica en el modo de la fundamentación, en aquél en que dice, y puede decir en la forma vivencial de la evidencia, que no sólo juzga en general, sino que también se adueña del ser «verdadero».

Es incluso una intuición fenomenológica el que el temático estar dirigido a lo existente o, lo que es lo mismo, el estar-en-una-actitud-cognoscitiva-tendenciosa significa tanto como que el correspondiente yo que juzga dirige su mirada a lo puesto, y precisamente de tal modo que no solamente pone eso mismo y lo determina nuevamente de modo progresivo como lo mismo en múltiples nuevas posiciones, sino que también busca configurar, por verificación (síntesis de identidad del cumplimiento), su proposición y las determinaciones progresivas de los respectivos substratos en valideces definitivas [*Endgültigkeiten*].

La ciencia positiva entra aquí sólo bajo la idea de una subjetividad como una subjetividad investigadora, teorizante, verificante, y todo ello con estos y aquellos contenidos de sentido, tesis, modalizaciones, etc., y todo ello de nuevo en la concreción de una vida de conciencia con contenidos noético-noemáticos, sin los cuales esta completa temática teórica no es pensable, como lo prueba la Fenomenología.

Por tanto, la verdad positiva no sólo no es, como verdad, independiente de la verdad fenomenológica, sino que está «incluida» en la verdad fenomenológica misma, aunque nunca [es] el tema en la feno-

menología. En ésta misma nunca es tema lo que es directamente tema en la actitud de la actividad científica positiva.

El cambio de actitud, que desde la fenomenología posibilita volver a hacer tema directamente todo lo positivo y caracterizarlo positivamente, significa ahora ciertamente abstenerse del estilo fenomenológico del juicio que juzga sobre la pura subjetividad. Ahora bien, lo fundamental es: si he ganado ya aquellos conocimientos fenomenológicos que se refieren retrospectivamente a cualquier positividad y si tales conocimientos me pertenecen en tanto conocimientos permanentemente válidos para mí, la positividad de la siguiente actitud directa ha ganado entonces un nuevo carácter[3].

Tengo que separar la vida en la positividad *ingenua* y la vida en aquella actitud positiva que sigue a la actitud fenomenológica y a su conocimiento fenomenológico. Pues mientras vivía en la ingenuidad nada sabía de las necesidades esenciales del <conocimiento> fenomenológico ni de la esencia de la vida en que consiste la positividad y [206] en la que «surge» el verdadero ser positivo y la verdad teoréticamente positiva como lo contemplado y lo que se verifica racionalmente. Nada sabía acerca de que aquí tienen lugar determinadas relaciones esenciales entre positividad y subjetividad pura (trascendental), relaciones que las hacen inseparables y dan a las verdades positivas el sentido esencial de ideas y leyes estructurales respectivas de la subjetividad pura. Pero en la medida en que ahora ya está ahí el saber, cada positividad, en la dirección de la mirada hacia ella ejecutada ahora, y en la síntesis de ambos conocimientos, tiene el sello de lo que se constituye en la subjetividad pura. Podría decirse que por medio de esta actitud combinada desde la positividad simple (como positividad dogmática), se descubre, se aclara, se funda la positividad trascendental. Ahora juzgo *nuevamente* de modo positivo, y en el nuevo retorno a la actitud fenomenológica puedo entonces, casi como en la reflexión natural, juzgar a la vez sobre la conciencia pura y tener, por tanto, las infinitudes de lo puramente subjetivo como mi horizonte y sin embargo, a la vez, tomar el mundo y toda positividad por tema, ponerlos simplemente a ellos mismos.

A partir de la fundamentación de la Fenomenología o, respectivamente, de la vida cognoscitiva en actitud trascendental, se producen modos de comportamiento muy específicos en relación a las positividades y muy singulares entrelazamientos intrínsecos [*Ineinanderver-*

---

[3] ¡Véase la siguiente página!

flechtungen] de posiciones, o en su caso donaciones, fenomenológicas y positivas. Si retorno desde la actitud o, en su caso, desde la temática fenomenológica a la actitud naturalmente positiva, mi comportamiento positivo de conciencia y sus temas propios alcanzan una nueva capa de validez; mi experienciar, pensar, valorar, etc., y lo experienciado, pensado, valorado en ellos, mi intuición [*Einsehen*] y lo en ella conocido y verificado y, del mismo modo, todo el estar convencido permanente que surge de ello con sus verdades (científicas, por ejemplo), ¡y por lo tanto el mundo!, todo ello gana y lleva un nuevo nivel de validez: el que surge desde el conocer fenomenológico.

¿Cómo se piensa esto? Como fenomenólogo he de ejecutar, y siempre he ejecutado, sin embargo, la epojé respecto al universo de la positividad; sólo mientras estoy bajo la norma de esa epojé soy fenomenólogo. Si retorno a la actitud positiva, suprimo (esto es siempre una tautología) la epojé; por tanto, se podría pensar que es restituido mi modo de vida «natural», y entonces todo es lo mismo como si nunca hubiese practicado fenomenología. Del mismo modo en la modificación contraria de actitud. Ejerzo nuevamente la epojé y soy nuevamente fenomenólogo.

Entre tanto, soy, y soy uno y el mismo, yo, primeramente el yo naturalmente ingenuo de la vida positiva y luego el yo fenomenologizante, y luego nuevamente un yo de la positividad. No solamente soy «objetivo», sino que lo soy en y para mí, y esta mismidad fundamenta una unidad de todos mis temas, surjan éstos de cualquiera de mis actitudes, y en especial la unidad de todas mis convicciones permanentes (permanentes valideces [*Geltungen*] para mí) y de todas [207] las verdades por mí verificadas y verificables. Pero dicha unidad no consiste meramente en que justamente unas y otras opiniones, valideces, intuiciones, todas juntas sean las mías y tengan validez para mí, ni consiste meramente en que yo, ejecutando unas y otras nuevamente, y naturalmente en las actitudes que exigen, las reencuentre justamente como mías, nuevamente las reconozca y en tránsito las conduzca colectivamente a la validez. Más bien, ambos puntos de vista «tienen mucho que ver entre sí», están esencialmente en una especie de parentesco originario y fundamentan esencialmente síntesis. En la actitud fenomenológica soy espectador «desinteresado» e investigo la subjetividad natural-ingenua mía propia y de cualquiera. Si soy yo mismo, soy justamente incluso el sujeto ingenuo con sus actos y convicciones ingenuos, con mis intuiciones [*Einsichten*] ingenuas, verdades, y soy el mismo en la escisión yoica [*Ichspaltung*], que ejerce la epojé y establece

el nivel de la segunda vida superpuesta, de la vida fenomenológica; sólo en ese nivel es efectiva la epojé y crea verdades fenomenológicas. Pero la temática ingenua está, sin embargo, viva y tiene que estarlo, encontrándose de modo natural sintéticamente recubierta con la temática fenomenológica, que la incluye en la forma descrita. Naturalmente, esa síntesis no es ninguna síntesis temáticamente ejecutada, lo que siempre exigiría la ejecución temática de las tesis singulares enlazadas.

Si soy por una vez fenomenólogo no puedo perder nada de las convicciones que han surgido; por tanto, permanezco como tal incluso si actualmente no experiencio ni pienso fenomenológicamente sino más bien volviendo ahora de nuevo, de modo positivo, a la anterior actitud. Lo ahora pensado positivamente permanece en síntesis con lo fenomenológico o, en su caso, tiene un sedimento en sí, un horizonte que se puede descubrir, que tiene intenciones actualizables en el sentido de hacer reflexivamente tema fenomenológico esta positividad que pertenece, como mi formación cognoscitiva, justamente a la unidad de la conciencia pura como constituyente de la positividad y la verdad positiva a través de menciones positivas y de su confirmación; a ello pertenecen entonces esencialmente las configuraciones de conciencia de estas o aquellas estructuras noético-noemáticas. Sin embargo, esta afirmación y la exposición de ese sentido, sólo a través de las cuales el sentido puede ser para mí sentido temático y verdad, presupone que yo ejecute temáticamente la propia síntesis y que en el tránsito de una actitud a otra mantenga lo temático de cada una de ellas y que incluso lo vincule temáticamente.

Por tanto, mejor sería decir que si he aprendido a practicar consecuentemente la investigación fenomenológica y a recorrer e indagar ante todo la conciencia pura, los plexos de conciencia pura y finalmente los infinitos plexos [208] de la constitución de lo «que es», de lo que se verifica para una subjetividad como verdadero, nuevamente puedo retornar, y retornaré, a la actitud positiva. Y seré incluso obligado a ello como fenomenólogo de profesión, pues no sólo puedo ser eso, sino que tengo mis primeros intereses vitales originarios y permanentes, que son intereses en el mundo, en las positividades que me han crecido en la ingenuidad y que me afectan de cara a una acción directa. Más resumidamente, la vida —lo positivo— exige su derecho. Pero con el paso bien de la actitud ingenua a la fenomenológica, y bien nuevamente con el paso de retorno a lo positivo, se producen continuamente, y de modo necesario, síntesis; lo mismo es tema positivo y a la vez, en cierta manera mediata, como «contenido» de la

conciencia pura y de plexos puros, se convierte en tema fenomenológico. ¿Cómo podría faltar que yo ahora, motivado por el hecho de que ambos temas están continuamente unidos por una unidad sintética, uniendo la sucesión de ambos temas en la unidad de un tema, ejecute temáticamente la unidad sintética y diga de modo evidente: el mundo del que hablo y siempre puedo hablar en toda vida natural es justamente el mundo de la conciencia, aquél que en la actitud fenomenológica encuentro como puesto en la conciencia y que, en tal actitud, estudio en la concreción de sus modos subjetivos; en ella tengo siempre exactamente el mismo contenido puesto en la actitud ingenua, pero justamente como unidad sintética de los modos subjetivos que le pertenecen esencialmente, y por ello cognoscibles como algo esencialmente inseparable de ellos y similares?

El hábito de la epojé fenomenológica es un hábito temático para ganar ciertos temas y conocimientos de verdades, tanto teoréticos como prácticos, y un cierto sistema de conocimiento puramente en sí cerrado. Ese hábito temático excluye precisamente, en cierto modo, el hábito de la positividad: sólo en su cerrazón frente a este hábito conduce el hábito temático fenomenológico a la unidad cerrada de una fenomenología como filosofía «primera», como la ciencia de la subjetividad trascendental pura. Por otra parte, ningún hábito temático y ninguna experiencia o evidencia vinculadas a una unidad de campo cerrada en sí excluyen cualquier otro ocasional hábito. Cada tema ha de enlazarse con cada uno de una síntesis temática de orden superior; así se enlazan ya temas «desvinculados» formalmente en el estilo de unidades colectivas temáticas. Tanto más cuanto los temas están unificados interiormente por medio de una comunidad de sentido. Y esto vale también respecto a los temas fenomenológicos y positivos. Ciertamente, la temática fenomenológica exige abstención allí donde la positiva exige entrega a la ejecución temática. *Pero esto no impide que los «resultados» de ambas actitudes y sus respectivas ciencias entren en una relación temática y sintética interna, desde la que surgen nuevas intuiciones.* [209] La eidética formal-ontológica tiene su campo puramente cerrado en sí, excluye cualquier posición del ser individual y también toda posición eidética con contenido esencial material. Pero esto no dificulta que vinculemos la matemática con la ciencia de la naturaleza, la ontología de la naturaleza y la ciencia empírica de la naturaleza, cuya actitud temática es completamente diferente. Lo «puramente» matemático no entra en ellas, sino sólo la matemática de la naturaleza y únicamente especificaciones materiales, o

en su caso empíricas, de lo puramente matemático, que por tanto no es ya formal-puro. Y sin embargo, si pasamos de una actitud a otra, vemos, tematizando sintéticamente, que lo matemático natural es, justamente, particularización de lo matemático formal-puro, que la Naturaleza tiene la forma de una cierta multiplicidad matemática cuya concepción pertenece, en su generalidad formal y fundamentación teórica, a la *mathesis universalis* pura como ontología formal. Pero, desde luego, la relación es aquí completamente diferente de aquélla que justamente tienen con la Fenomenología trascendental *todos* los campos del ser y *todas* las ciencias en general, y ante todo todos los campos y ciencias de la positividad.

Juzgo *fenomenológicamente*. Por ejemplo, parto de la percepción de esta mesa que se encuentra aquí y considero el vivenciar perceptivo a partir de todos los momentos inseparables del mismo. Paso después a las posibilidades de siempre nuevas percepciones, y precisamente de percepciones en las que tendría nuevamente la conciencia de que «veo la misma mesa». ¿Qué se ha de decir de tales vivencias perceptivas a partir de todos sus contenidos, que prosiguen *in infinitum* y en múltiples direcciones perceptivas? Entonces, compruebo que si mi percepción, con su sentido propio (la mesa determinada, mentada de este o aquel modo) y su creencia cierta, debe ser válida, tendríamos que tener percepciones futuras, y a poner siempre en juego, «de ella, la misma», tendríamos estas y aquellas estructuras, este y aquel modo de discurrir la percepción. Así, describo fenomenológicamente y, al hacerlo, compruebo la necesidad, voy hacia lo necesario en general, hacia lo científico, y en especial hacia lo eidético[4].

Onti amente, en la actitud de la positividad juzgo mientras sigo viviendo y percibiendo: *la* cosa es así; y en el tránsito a nuevas percepciones: es *así* además, le acontece esto y aquello; eventualmente, ya no es así, ahora es de otro modo; o bien: no era ni es así —se trataba de un engaño—, más bien es de este o aquel modo. Estas son descripciones ónticas. Emito juicios ónticos que se confirman o suprimen en la experiencia en curso, que son cuestionados en la forma de la duda, que se degradan de certezas a conjeturas, etc. En este desarrollo se confirman las viejas [210] convicciones válidas hasta ahora, y reciben nueva validez para mí.

En el pensar eidético-óntico pienso una cosa en general como

[4] Pero esto no es trascendental-fenomenológico.

existente, como substrato de juicios que yo y cualquiera podríamos verificar en todo tiempo. En tanto me muevo en posibles experiencias en general que se confirman coherentemente y en juicios en general en los que se mantendría siempre una y la misma cosa en su ser posible, juzgo que para una cosa en general tienen validez estos y aquellos juicios ontológicos y leyes esenciales.

Pero si juzgo eidético-fenomenológicamente, me pienso nuevamente en un juzgar-en-general de estilo óntico y describo ahora y juzgo eidéticamente los plexos de experiencia posible, de posibles síntesis de concordancia en una generalidad concreta y a partir de todos sus contenidos esenciales noético-noemáticos. En esa temática fenomenológica todo lo ontológico y óntico-empírico es contenido de ser y verdad en multiplicidades sintéticas de vida de conciencia experiencial y de otros tipos cualesquiera; pero no juzgo simplemente sobre cosas reales y posibles ni vivo en la ejecución —en una ejecución atemática, y por ello oculta para mí— de las respectivas vivencias cognoscitivas, sino que más bien juzgo sobre la vida concreta misma en que para mí, como simple yo que juzga esta cosa y aquélla, estas o aquellas propiedades, sus vínculos, sus causalidades, etc., era lo existente, en las que ello vale para mí como existente o inexistente; y lo mismo en el caso del pensar-en-general eidético.

Entonces, juzgo sobre cómo se lleva a efecto para mí y en mi conciencia que yo, experienciando, «tenga ante mí», ahí, esa cosa como existente, constituida de este o aquel modo, y que, dirigido a ella, juzgue de tal o cual modo y me convenza de la realidad (o también de la posibilidad, etc.). Pregunto entonces, por ejemplo, ¿qué aspecto tiene que tener un vivenciar en el que una cosa me sea inmediatamente vista, aprehendida, etc., brevemente, sea experienciada? ¿Cómo se ve la confirmación o la supresión de una donación de experiencia, qué aspecto tiene en el vivenciar el «sin embargo, ahora eso no es así»? Y si hablo ónticamente de la «realidad» según la cual se rige ese discurso, ¿qué radica en la conciencia que lo verifica, y qué, cuando acepto la realidad como simplemente válida, como ser-en-sí (*«origen» de los conceptos*)? Reconozco fenomenológicamente que cada juicio sobre la realidad, presupuesto como absolutamente «definitivo», propone una regla noético-noemática a la vida de la conciencia, una regla para una infinitud de estructuras, ante todo negativamente para aquellas estructuras que le están prohibidas y, por otra parte, positiva e hipotéticamente como tales, para las estructuras que tiene que tener o que, en su caso, tiene y puede realizar libremente:

en el aspecto último positivamente, las multiplicidades infinitas de posible experiencia que se ajustan entre sí en una síntesis que hay que ejecutar de un modo concordante y que coherentemente tendrían que confirmar la existencia de la cosa y sus propiedades (que, con ello, sucesivamente «se destacan»). En el aspecto negativo, sin embargo, radica [211] la ley esencial de que para la subjetividad experienciante ninguna multiplicidad de experiencia es posible que exiga consecuentemente el no-ser de esa cosa, la ley según la cual todas las experiencias singulares que chocan contra tal cosa se tendrían que dejar comprobar como «engaño» y como una apariencia [*Schein*] encubridora y que se puede disolver, con cuya disolución se expone el ser verdadero en lugar de la apariencia y se confirma en un posterior plexo experiencial. Debería mostrarse, entonces, cómo cada cosa es dependiente, cómo el ser de una cosa tiene relación no solamente a su posible experiencia, sino también a la coherencia universal de las experiencias mías propias y de cualquiera en general, etc.

Para cada categoría de objetividades, de temas posibles de un juzgar óntico, positivo, tendrían que tratarse e investigarse especialmente los problemas fenomenológicos de la experiencia, o en su caso de la autodonación originaria y de la evidencia judicativa (*origen de todas las categorías y regiones, de todos los conceptos formales y materiales*). La vida subjetiva global se encuentra, por tanto, bajo la ley de que hay verdades en sí, es decir, bajo la ley de no poder tener ciertas intuiciones [*Einsichten*], o eventualmente poder tenerlas, o de que intuiciones en conexión con su validez y confirmación subjetivas tienen «en sí» una validez inquebrantable, una estructura universal que, por su parte, se ajusta como especificaciones suyas a las estructuras universales que hacen posible una subjetividad en general. Investigar la subjetividad pura a partir de sus posibilidades esenciales es justamente, a la vez, co-investigar las posibilidades esenciales de una vida racional idealmente coherente y, con eso, las posibilidades esenciales de una vida científica, que cree ciencia, así como, ya anteriormente, co-investigar la posibilidad de una vida que constituya, en una experiencia coherente, un mundo verdaderamente existente.

¿Se crea con ello toda ciencia?[5]

---

[5] Con relación a estas hojas, y también respecto a las páginas anteriores (de todo este anexo), es necesaria una mejora esencial. La pureza, como pureza trascendental, no se ha de alcanzar a partir de lo positivo singular por medio de una mera reflexión. En tanto no ejecute (y desarrolle correctamente) la epojé universal, toda reflexión de conciencia es, por muy lejos que penetre en lo noético, reflexión psicológica.

[211] Anexo XXIV (a las pp. 159 y ss. -ed. alemana)

EL PRIMADO DEL PROBLEMA DE LA UNIDAD DE LA EXPERIENCIA FENOMENOLOGICA FRENTE A LA CRITICA DE DICHA EXPERIENCIA. AUTOCOMPRENSION SOBRE LAS IDEAS DIRECTRICES —DE LOS CAPS. IV Y V DE LA LECCION «PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGIA» DE 1910/1911.

(Presumiblemente de 1924)

En el segundo capítulo, la idea directriz fue la de que a través de una epojé respecto al mundo total, con todo su ser real, se presenta el *ego cogito* como un «dominio», que se ha de abrir, de experiencia fenomenológica [212] (y, eidéticamente, como un dominio de intuición esencial fenomenológica) y, con ello, como un dominio de ciencias.

Pero, ¿es realmente ese dominio de experiencia fenomenológica un dominio científico?, ¿se abre realmente, por la diversidad de la «experiencia fenomenológica», un ámbito del que pueda disponerse, un ámbito con objetos de los que podamos asegurarnos en todo momento y que pueda hacerse, en general, tema teórico?

Visto más de cerca, aquí hay que plantear dos preguntas. En el capítulo cuarto se aborda una de ellas, y en el quinto la otra. A ambas precede, sin embargo, la pregunta acerca de si la experiencia fenomenológica tiene aquella evidencia que la hace apropiada como base de un conocimiento científico en general.

De este modo, en el cuarto capítulo se explican algunas consideraciones *críticas* respecto a la experiencia fenomenológica con las que se plantea en general el problema de una crítica de tal experiencia. Al mismo tiempo, se inicia una separación de los modos básicos de la intuición fenomenológica y según la serie de tales modos, se considera

la duda crítica vinculada a ellos (percepción, retención, etc.). Pero en sí es más urgente otro problema, que propiamente antecede a la crítica (aunque en la situación histórica y en el muy apreciado cuestionamiento del valor «experiencia interna» en la actitud crítico-cognoscitiva, pero también en la psicológica, *para nosotros* es previo comenzar con la crítica).

Asentado que tendríamos una confianza ingenua en la experiencia fenomenológica, así como en la empiría natural, ¿qué nos ofrece propiamente esa experiencia? Si no hubiésemos comenzado ya con reflexiones en una actitud crítica, la tarea sería perseguir sistemáticamente los modos de la experiencia fenomenológica. Y aquí surge, de inmediato, una duda: si llevamos a cabo reducciones fenomenológicas, ganamos experiencias fenomenológicas individuales; pero ¿sucede aquí como respecto a la Naturaleza, es decir, como respecto al mundo en total, que todas las donaciones de experiencia se encadenan necesariamente en la unidad de un ámbito, y posteriormente en la de una ciencia? El mundo en total es dado a través de la experiencia aunque se descubra, a partir de experiencias individuales, sólo en el progreso infinito de la experiencia posible; el mundo es el ámbito universal de la ciencia universal del mundo, y cada ámbito particular es unidad de una variedad infinita de posibles experiencias particulares y ofrece justamente, de tal modo, la esfera unitaria de trabajo de una ciencia particular, como la naturaleza física, y en ella las formas de unidad espacial y espaciotemporal, etc. También cada ciencia eidética tiene su ámbito, la aritmética las series de números, etc.

¿Qué ocurre ahora con las diversas experiencias [213] individuales que se nos presentan como «fenomenológicas», así como con las vivencias singulares que debemos, como vivencias puras, a la percepción, retención, rememoración, expectativa, etc. fenomenológicas? ¿No constituyen un conjunto inconexo? ¿Con qué evidencia pensábamos una corriente unitaria de conciencia correspondiente al «alma» en sentido psicológico como su residuo fenomenológico? ¿Pero con qué derecho?

No se trata aquí de la pregunta sobre el derecho absoluto. La experiencia externa se disuelve bastante frecuentemente para nosotros en engaño, pero en la medida en que se despliega coherentemente no nos ofrece meras individualidades, sino individualidades enlazadas y con el horizonte universal de un mundo total que es este [*eines und dieses Weltalls*]. En ello radica el que podamos pensar continuamente más allá de lo experienciado, hacia lo ilimitado, en parte a través de la

libre prosecución de la experiencia y en parte a través del examen de las predispuestas posibilidades de la experiencia, y a partir de cada punto de la experiencia, y en esos continuos de experiencia posible, se ofrece justamente como experienciable la unidad universal del mundo; ciertamente, sólo en la anticipación y como mixtura de realidad y posibilidad [*Gemisch von Wirklichkeit und Möglichkeit*]. Pero estamos seguros de que, siga la experiencia como quiera y por más que en detalle puedan resultar engaños, las infinitudes de la experiencia siempre se fusionan en la unidad de la experiencia, y todo lo experienciado individualmente en la unidad de un mundo.

¿Qué ocurre, en este sentido, con las donaciones de la experiencia fenomenológica? ¿Se fusionan esencialmente sus donaciones en un «mundo» cerrado en sí (por así decirlo)?

Entre tanto, hay que observar que, desde el principio, tenemos como mundo el mundo objetivo; sabemos desde el principio (justamente así experienciamos de antemano el mundo) que lo que siempre se ofrece como real se da en el horizonte de infinitud del espacio, el tiempo y la causalidad. En la experiencia fáctica lo real individual no se da básicamente como existente por sí solo. El contenido respectivo en lo realmente experienciado es consciente en un horizonte de experiencialidad, y si lo transformamos a través de la experiencia concreta, permanece invariable esta estructura formal de la experiencia, continuamente siempre un núcleo de experiencia actual y un horizonte abierto de experiencialidad.

Por otra parte, no tenemos desde el principio un mundo fenomenológico constituido por sí. Tenemos los hombres en el mundo y sus almas como almas en el mundo y unificadas con el cuerpo correspondiente. Sólo la reducción fenomenológica nos abre la «conciencia pura». Aquí corresponde ahora preguntar si cuando ganamos tal conciencia pura, considerada *por sí misma*, dicha conciencia indica continuamente en todo momento, más allá de sí, a su semejante; por tanto, también la pregunta sobre cómo, estableciendo la experiencia puramente fenomenológica, llegamos a la conciencia de la universalidad de esa conciencia como de una unidad y, por tanto, sobre cómo realmente llegamos a una «corriente de conciencia» abarcativa, que es la mía, con la forma de horizonte infinito del tiempo inmanente que le es propia, etc. De ello trata el quinto capítulo.

[214] Anexo XXV (al § 36)

LA INTERSUBJETIVIDAD DEL CONOCIMIENTO QUE DENOMINAMOS CIENCIA DE LA NATURALEZA
(1910)

Lo que es verdadero tiene que ser por principio cognoscible para cualquiera; si procede correctamente y recorre, dotado con la capacidad de la inteligencia, los correspondientes caminos de la fundamentación, cualquiera tiene que poder llegar a la intuición de que lo que ha sido afirmado y fundamentado como verdadero existe.

Lo que es tiene que ser comprensible y fundamentable inteligiblemente. La posibilidad de una fundamentación inteligible significa la posibilidad de una inteligencia, de un ser psíquico inteligente (¡un sujeto-yo!) que recorra esos caminos de ideas de un modo intuitivo.

Pero aquí se produce la dificultad: en el interior de la Naturaleza surgen los seres inteligentes como hombres que incluso, en tanto miembros de la Naturaleza, están insertados en la consistencia legal de los vínculos causales. Lo que acontece en el interior de la Naturaleza está unívocamente determinado. Los actos de conocimiento que tienen lugar en los hombres reales concretos están determinados por las circunstancias. Lo que tiene lugar tiene que tener lugar: eso y no otra cosa. Lo fáctico es lo necesario, y lo necesario es lo únicamente posible.

¿Cómo es cognoscible, por tanto, la Naturaleza de esos vínculos de determinabilidad unívoca para cada hombre que es miembro de

esa Naturaleza? ¿Se dice que, de hecho, sólo hombres excepcionales singulares, y sólo para vínculos singulares, conocen la Naturaleza, justamente la que ellos conocen? Pero existe una posibilidad ideal de conocimiento para cualquiera en tanto existe la posibilidad ideal, para cualquiera, de ganar disposiciones ideales de conocimiento y de recorrer caminos ideales de conocimiento, o en tanto podemos sustituir a cualquier necio por un sabio y por alguien que tenga también las premisas necesarias, las experiencias, conclusiones, etc., con vistas a todas las fundamentaciones necesarias.

Ahora bien, en el interior de la Naturaleza nadie puede ser pensado como reemplazado *sin* transformar la Naturaleza tal como es realmente, la Naturaleza que debe ser conocida. Pero, ¿no hablamos permanentemente de posibilidades de transformación que no son realidades? ¿No consideramos lo que ocurriría si en la Naturaleza cae una piedra o si fuese arrojada contra un muro con esta o aquella aceleración, etc.? ¿No existe la posibilidad de que me levante de aquí y me mueva arbitrariamente, mientras fácticamente estoy sentado? ¿No existe la posibilidad de que yo aporte una prueba, mientras leo en realidad una novela, o de que me adentre en un curso filosófico de ideas que se me propone, mientras, en realidad, lo prefiero pasar sin atenderlo?

[215] En la geometría no permanece abierta ninguna posibilidad. Lo que es posible en el espacio, eso es. Lo existente en lo geométrico y lo posible en el espacio son lo mismo. Entonces, aquí sólo se puede distinguir un sentido si bajo lo «posible» se comprende lo problemático: digo, quizás esto existe en el espacio (no lo sé con precisión). Ahora bien, ¿no es también, en la naturaleza real, todo lo posible real y todo lo real idéntico con lo posible? Se responderá a ello que hay que distinguir entre lo lógicamente posible y lo realmente posible, lo fácticamente posible bajo circunstancias dadas. Y nuevamente habría que distinguir entre lo posible en general científico-natural (lo posible en el sentido de la física, la química, la ciencia abstracta de la naturaleza abstracta, en general) y lo individualmente posible, lo posible sobre la base de colocaciones que existen fácticamente.

Aquí, lo «lógicamente posible» es lo posible en el sentido de la Lógica de la naturaleza, es decir, de la ciencia pura de la Naturaleza, de la ontología de la naturaleza, a la que pertenece la propia geometría. Ella separa lo que contienen a priori la idea, la esencia de la naturaleza, las ideas de espacio, tiempo, cosa espaciotemporal y plexo abarcativo de la Naturaleza. Una idea implica otras ideas. Lo que es

posible existe, y lo que es es una posibilidad, es decir, aquí, una idea.

Pero, ¿tiene la Naturaleza en su conjunto carácter definido en el sentido en que lo tienen el espacio y el tiempo? Si bien la idea de Naturaleza prescribe leyes de la Naturaleza, no prescribe leyes *determinadas*. Estas son, entonces, posibilidades reales seleccionadas desde posibilidades abiertas (por tanto, tenemos una idea general e indeterminada de la naturaleza; ésta lleva consigo múltiples ideas de Naturaleza determinadas desde el aspecto legal por determinadas legalidades naturales, y entre éstas hay una única idea de naturaleza en general, que están determinadas desde una legalidad individual de la naturaleza).

Pero la legalidad de la naturaleza no determina aún por completo la idea de naturaleza individual; ésta sigue siendo una forma cuyo contenido permanece abierto: las colocaciones. Dentro de la lógica de la naturaleza, de la ontología de la naturaleza, puedo considerar posibilidades: justamente posibilidades de otras leyes naturales que aquéllas que he determinado experiencialmente. Nuevamente puedo considerar posibilidades en el interior de la ciencia general de la naturaleza sin, con ello, aceptar lo fáctico de las colocaciones individuales; las transformo. Entonces se podría decir que, de este modo, también puedo pensar para mí series de representación y conocimiento, en una conciencia individual que está vinculada a un cuerpo, que conozcan adecuadamente la naturaleza y que conozcan lo ideal que yo precisamente desconozco.

Pero se dirá que las colocaciones y las leyes naturales no son algo sin relación. Ellas son siempre las plenificaciones, las determinaciones de la forma de la Naturaleza, de la Naturaleza ontológica y real. Si hubiésemos expuesto esas formas totalmente en su pureza, podrían ser individualizadas a través de la plenificación del material individualizante, [216] y entonces serían evidentes cualesquiera posibilidades. Es así si pienso para mí una extensión temporal plenificada de este o aquel modo con material temporal o una formación geométrica plenificada con materia, etc.

Pero si pienso para mí un hombre con un curso de conciencia, éste debe estar vinculado a un sistema nervioso, a un C, y justamente de un modo determinado aún desconocido con precisión. Y este complejo de hechos fisiológicos depende, por su parte, de procesos físicos en la naturaleza total, que a su vez no pueden ser arbitrarios, sino que tienen que estar completamente determinados, justamente

para que sean posibles los procesos fisiológicos y así sea también posible esta conciencia cognoscitiva en curso. ¿Puedo decir, por tanto, *a priori* que, si en general es posible una naturaleza, y precisamente una naturaleza psicofísica, una naturaleza en la que aparecen hombres que tienen representaciones y emiten juicios, etc., tiene que ser también posible en ella un conocimiento que capte adecuadamente la realidad misma, la psicofísica?

Aquí aún hay que tomar en consideración lo siguiente. La relación de los plexos mentales respecto a un C y lo que de eso depende es un factum regulado. Pero yo puedo —porque eso es un mero factum— abstraer de ello y, sin prestarle atención, representarme la relación del pensar y conocer respecto a una naturaleza conocida. Por ejemplo, sigo los plexos de conocimiento que corresponden a una coseidad percibida y experienciada y de las leyes de la Naturaleza bajo las que están tales plexos, y todo ello sería pensable sin que la conciencia y un C estuviesen en un vínculo regulado.

Del mismo modo puedo pensar para mí vínculos matemáticos dados en una serie de ideas de verificación, sin poner en relación tales ideas con un C y respecto a la Fisiología en general.

El conocimiento se ejecuta siempre permanentemente de tal modo que yo recorra niveles sin que necesite tomar en consideración lo fisiológico. Y en cada nivel obra una cierta verdad. Si no solamente el conocimiento matemático, sino también el fisicalista, se ejecutan sin tomar en consideración la fisiología, en ello también radica el que sería pensable que justamente no tuviese lugar vinculación de la conciencia a un C. El conocimiento del mundo es incompleto si no tengo conocimiento de esa vinculación, pero son posibles un mundo, y un mundo fisicalista, sin psicofísica en el anterior sentido.

En todo caso se puede preguntar: para un hombre dentro de la naturaleza, ¿es pensable, pensable por principio, todo conocimiento de la Naturaleza psicofísica? Y la respuestá dirá que no.

Pero primero se ha de preguntar qué puede significar «todo conocimiento». ¿Es pensable un mundo, y hombres que le pertenecen que llegan a un conocimiento del mundo, ya sea singularmente, ya a través del intercambio de sus puntos de vista y experiencias, de tal forma que nada [217] esté contenido en el mundo respecto a lo físico, a lo psíquico y a los vínculos que no sea llevado al conocimiento por ese conocimiento? Si tienen razón los neokantianos, que consideran las cosas y la naturaleza como ideas que se dejan determinar sólo en un proceso infinito de conocimiento, no es pensable ningún intelecto

empírico ni ningún conjunto de los mismos que conozca la Naturaleza como «es» en última instancia.

También se podría intentar lo siguiente: si los hombres conocen la Naturaleza externa y relaciones de lo psíquico a dicha Naturaleza, existe una infinitud no sólo según el aspecto de la Naturaleza física, sino también según el de lo psíquico. Pues si todo lo singular debiera ser conocido, si el conocimiento individual o colectivo debiese conocer todo lo existente, también tendría, ese conocimiento, que conocer el conocimiento mismo que es en cada caso realizado, lo que exigiría un nuevo conocimiento, y así *in infinitum*.

Entonces, si preguntamos cómo es posible una Naturaleza, una Naturaleza psicofísica, para ser cognoscible individualmente de modo completo, desde el principio hemos preguntado erróneamente. No solamente porque una Naturaleza física como objetividad de la experiencia externa, por principio, deja abierta infinitamente muchas posibilidades para siempre nuevas determinaciones cósicas que sólo pueden limitarse con exactitud en el progreso infinito de la experiencia (por tanto infinita determinabilidad de las cosas), sino también porque el conocimiento de lo psíquico como de un existente individual ciertamente es muy bien posible, pero es básicamente imposible un conocimiento de todo lo existente individual-psíquico. Pues eso es básicamente una infinitud, ya que el conocimiento siempre crea otra vez un nuevo existente.

Pero ahora está la pregunta acerca de qué es lo que constituye el carácter intersubjetivo de las ciencias objetivas, de las Ciencias de la Naturaleza. Intersubjetivo es un conocimiento que básicamente está a disposición de muchos y de cualquier sujeto que conocen lo mismo de modo similar.

Intersubjetivo es todo conocimiento matemático. Cualquiera provisto de intuición espacial e, idealmente considerado, infinitamente muchos hombres singulares e individuos singulares psíquicos en general, tanto si tienen un cuerpo humano como si no, podrían emitir y ejecutar los mismos juicios acerca del espacio con los mismos fundamentos y también con las mismas bases intuitivas.

Es intersubjetivo, igualmente, cualquier conocimiento físico. Por otra razón. En el conocimiento de ideas según el estilo de lo matemático, lo intersubjetivamente conocido es algo general. A la esencia de lo general, es decir, a la esencia de su generalidad ideal, corresponde el ser insensible respecto a la pluralidad de actos singulares de conocimiento, tanto si corresponden a una conciencia como si no. Por

otra parte, por lo que respecta al conocimiento físico, su intersubjetividad radica en que todos podemos mirar uno y el mismo mundo espaciotemporal al que, por nuestro cuerpo, pertenecemos nosotros mismos, en tanto seres corporales y anímicos, y en el que nos clasificamos a nosotros mismos, recíprocamente, por la [218] experiencia psicofísica (empatía), y ello con fundamento. Pero en esto, en la esencia del conocimiento de la naturaleza, radica que, por su parte, se haya de clasificar en plexos de conocimientos del mismo individuo, por una parte, y en correspondientes grupos de plexos de conocimiento, justamente de tal modo que cada grupo corresponda a un individuo diferente.

Aquí hay que describir los plexos que existen entre tales grupos. Cada conocimiento empírico de un hombre está relacionado a su cuerpo y, de este modo, a su entorno, que tiene su determinada peculiaridad [*Diesheit*], y para cada individuo el cuerpo del Otro pertenece a su entorno, y viceversa.

Los diferentes individuos, gracias al «intercambio» de sus conocimientos y relaciones de conocimiento, pueden constituir un sistema de coordenadas común, un punto de la tierra, por ejemplo, o el sol, etc., y un punto temporal que sea en cierto modo determinable de forma común. Cada determinación empírica contiene, por tanto, relación a un Esto que es en el mejor caso un Esto común para un grupo humano, por ejemplo, para todos los hombres sobre la Tierra. En principio es sólo esto: que cada grupo humano que se pueda entresacar en la unidad de la naturaleza, o cada grupo de seres inteligentes que estén en relación de empatía, constituyen un conocimiento intersubjetivo. Cada conocimiento experiencial intersubjetivo está relacionado a un grupo real o posible de seres inteligentes que están en relación de posible empatía. Pero, en este contexto, esa posibilidad significa posibilidad real.

Por ejemplo, no existe posibilidad real de que se establezca una relación empática entre los hombres de la Tierra y posibles «hombres» sobre un satélite de una estrella fija alejada de nosotros millones de años-luz. Pero esto puede ser algo contingente. Si fuesen hombres como nosotros sería pensable, sin embargo, una relación empática, a construir, por ejemplo, en el progreso de la física. Pero, ¿cómo [sería ello posible] si nosotros y aquellos hombres tuviésemos sentidos totalmente diferentes y, de este modo, no cumplieran las condiciones básicas de posibilidad de la empatía? Las condiciones de posibilidad de la identificación de experiencias de diferentes indivi-

duos tienen que cumplirse y, con ellas, las condiciones básicas de posibilidad del acuerdo recíproco. Idealmente consideradas, las experiencias de los seres humanos hace cientos de miles de años tienen validez intersubjetiva también en relación a nosotros, aunque está cortada toda vinculación fáctica. Pero en principio es ésta pensable. Entre tanto, la posibilidad vacía no es suficiente; tienen que ser siempre posibilidades reales. Esto necesitaría todavía una determinación más precisa.

)

[219] Anexo XXVI

RECUERDO, CORRIENTE DE CONCIENCIA Y EMPATIA. AUTORREFLEXION SOBRE LAS IDEAS DIRECTRICES —DE LOS CAPS. V Y VI DE LAS LECCIONES «PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGIA» DEL SEMESTRE DE INVIERNO 1910/1911.

(Redactado en el curso de las lecciones —noviembre o diciembre de 1910)

Las ideas que allí me guían se clarificarán muy significativamente con las siguientes consideraciones.

Tomo como punto de partida cualquier vivencia actual, una impresión vivencial, reducidas, por supuesto. Tal vivencia es, entonces, un ahora, algo duradero, y tiene en todo caso su halo [*Hof*] de retención y protención.

1) Se puede decir correctamente que, en principio, tal halo ha de desplegarse respecto al pasado. Eso no puede ocurrir de modo que en verdad nada fuese anterior y que lo que era anterior no se deje representificar. Por la acción actualizadora [*aktualisierendes Tun*] accedo a una permanente corriente de conciencia siempre representificada mediante recuerdos continuos, a un continuo de *cogitationes* pasadas de las que cada una tiene su ahora y un halo que siempre puede desplegarse nuevamente, y de diferentes modos. En cada ahora tengo un nuevo ámbito de simultaneidad de conciencia, justamente del pasado consciente y del «futuro». Es seguro, por tanto, que «mi» flujo de conciencia contiene ese flujo continuo de conciencia que nunca se interrumpe pero que ciertamente no está dado, sino que sólo puede ser

traído a donación en la forma de rememoraciones y de posteriores reflexiones en la rememoración[1].

2) El conjunto de estas corrientes, a las que pertenece el ahora actual como límite fluyente, mi presente fluyente perceptivo, contiene de hecho todo lo que me pertenece. Pero todas estas corrientes son *una* corriente que puedo construir a partir de cada recuerdo. Esto puede explicarse así:

Cada recuerdo, reducido, pone una *cogitatio* pasada V, y justamente «mía»[2]. Ante todo hay que decir: cada recuerdo *pretende* [220] poner una *cogitatio* pasada. Si es válido, entonces es posible una serie continua (y motivada) de rememoraciones que trasladen las correspondientes *cogitationes* al ahora actual reducido[3]. Tengo, entonces, una corriente de *cogitationes* desde la *cogitatio* V a la *cogitatio* actual W. *Antes* de V se encuentra, naturalmente, lo que exige su indicador halo de pasado. Por tanto, y si es válido, a cada recuerdo corresponde una corriente continuamente infinita de conciencia *que contiene el ahora actual* [4]. Tal corriente de conciencia es mía.

3) Por tanto, un recuerdo no pone aisladamente una *cogitatio* V con su halo ni una corriente infinita de conciencia no vinculada con el ahora. Pero si tenemos ahora dos recuerdos que se encuentran unificados como vivencias actuales en el presente de la conciencia, las corrientes de conciencia que pertenecen a cada uno de ellos, construi-

---

[1] Esta última frase tachada presumiblemente en 1921. Husserl añadió la siguiente observación: «Se ha de observar que, prosiguiendo yo el campo de rememoración en dirección hacia lo sido, siempre puedo establecer "nuevas" rememoraciones, y por tanto encontrar siempre nuevas cosas del pasado [*Gewesenheuten*]. Pero en la medida en que permanezca un halo explicable, tiene que considerarse si no tiene que ser aceptado un límite cero. Esta cuestión no es tratada aquí aún». Obs. de Kern.

[2] En 1924 o posteriormente se añadió: «con sus horizontes pasados. Pero no sólo eso. Como rememoración, cada *cogitatio* tiene, con relación a que las respectivas protenciones de futuro se han plenificado de tal modo determinado, un halo de futuro, una indicación asociativa respecto a lo "sido-venido" [*Gekommen-gewesene*]». Obs. de Kern.

[3] Desde cada donación de rememoración puedo descubrir continuamente el halo de futuro hacia lo sido-posterior [*den Zukunftshof auf das... Nachkommendgewesene*] en la serie vivencial y así avanzar permanentemente hacia el presente vivo.

[4] «una corriente continuamente infinita de conciencia que contiene el ahora actual» fue modificado en 1924 o posteriormente del siguiente modo: «una corriente de conciencia continua y que se ha de descubrir en una continua actualización, que contiene el ahora actual y finaliza en él sin fin [*endlos endet*], por decirlo así; sin fin, en tanto el ahora actual siempre fluye permanentemente a su modo». Obs. de Kern.

bles por las series descubridoras de rememoraciones, se encuentran manifiestamente unificadas. Pues cada una de tales corrientes pertenece al ahora de la respectiva rememoración como ahora de mi vivencia presente, y ambos recuerdos mismos son presupuestos como vinculados por una corriente[5]. Si, en especial, observo lo recordado E en una mirada de conciencia y luego paso a E_1 y así abarco a ambos en una unidad, tengo entonces la unidad de ambas corrientes de conciencia, a la que conducen por ambos lados las *cogitationes* recordadas, vinculadas en el ahora actual de la mirada de la conciencia. Pero esas dos corrientes no son dos líneas separadas que se encuentren en un punto, sino *una* corriente, *una* temporalidad plenificada a cuya esencia pertenece el que un camino directo —como rememoración[6] directa— lleva desde cada punto posterior a uno anterior. Lo que es «simultáneo» corresponde recíprocamente al entorno del otro, es vinculado en la unidad inseparable de una y la misma fase de corriente.

4) Al recuerdo[7] «directo», ante todo de la retención y luego de la rememoración directa, corresponde la *expectativa «directa»* (anticipación de la percepción).

Junto a la conciencia por la cual encontramos actualmente *cogitationes* dadas ahora (que son conscientes en persona y «ahora») [221], tenemos relación de conciencia a *cogitationes* no actualmente presentes, no existentes actualmente en este momento: tenemos relación a *cogitationes* ya sidas y futuras. En tanto las tenemos presentes como rememoradas (al mismo tiempo otra vez conscientes) o preconscientes, *nos* pertenecen. Si fueron y serán, pertenecen a la conexión temporal «de mi» conciencia.

5) Pero la *empatía* no pertenece a tales modos de conciencia «directa» que me representifican mis «propias» *cogitationes*. Pueden hacerse intuitivamente conscientes *cogitationes* que, si lo son (o, en su caso, fueron y serán), no son mías, no pertenecen a mi yo puro.

La mirada, mi mirada, se puede dirigir a ellas, pero no las encuentra en su propio sí-mismo, sino en una «analogización». En el

[5] «una corriente» fue sustituido posteriormente por «a través de una conciencia de presente». Obs. de Kern.

[6] «rememoración» fue modificado hacia 1921 de este modo: «Experiencia: para el ahora percepción directa, para el pasado retención directa y rememoración, para el futuro protención directa y preexpectativa directa». Obs. de Kern.

[7] «recuerdo» fue modificado, hacia 1921, por «representificación». Obs. de Kern.

recuerdo veo «otra vez» lo pasado, ello mismo, sólo que no lo percibo en una originariedad impresional; pues ya no es un ahora, sino que fue. Siempre que capto algo «en sí mismo», la reducción fenomenológica tiene como resultado un sí mismo que pertenece a «mi» conciencia pura, una de mis *cogitationes*[8]. La empatía puede relacionarse a un ahora, pero este ahora no está dado en sí mismo, no es percibido en la empatía; ese ahora es «objetivo» como puesto ahora, como dado «a la vez» con un ahora dado por sí mismo.

El «sí mismo» expresa una originariedad [*eine Originarität*][9]. Lo que ha surgido una vez en la unidad de una corriente de conciencia entra en ella originariamente[10] como ello mismo y ahora, y si el ahora se transforma también en pasado, de este modo es entonces y permanece «él mismo» pasado[11]. Se mantiene la posibilidad ideal de dirigir una específica mirada observante de la rememoración y revivir [*durchleben*] «nuevamente» su sí mismo, pero en el carácter de conciencia del Otra-vez, o más bien del en-cierto-modo-otra-vez [*Gleichsam-nocheinmal*]. Así se expresa el carácter fundamental de la donación de recuerdo desde la que creamos nuestro propio pasado.

Una segunda conciencia, una segunda corriente[12], no puede nunca tener recuerdo de algo que pertenezca a la primera, y así ocurre en general con toda conciencia que sea «directa», aprehensión del «sí mismo». Por principio, una y otra conciencia sólo pueden entrar en relación a través de la empatía, y las relaciones temporales en el interior de una corriente están dadas de otro modo, incluso tomadas en lo fundamental, son distintas que las relaciones temporales que se dan en la otra. El tiempo [222] en el interior de una corriente de conciencia no es, ante todo, sino una forma universal de unidad de todas las fases de corriente, de todas las vivencias (como *cogitationes* puras)

---

[8] Solamente el recuerdo, y precisamente como recuerdo del pasado, produce lo recordado en el modo del *ello mismo* [*Selbst*]. Una expectativa ya no representifica lo futuro *mismo*, y justamente tampoco la empatía (como cada representación de imagen en cada caso).

[9] «originariedad» fue modificado en 1924 o posteriormente por «originalidad [*Originalität*] primaria o secundaria». Obs. de Kern.

[10] «originariamente» se fue posteriormente entrecomillado y se le añadió: «es decir, en el modo de conciencia de la originariedad». Obs. de Kern.

[11] En 1924 o más tarde se añadió «es decir, tiene un modo de originariedad modificado según el estilo de conciencia [*bewusstseinsmässig*]». Obs. de Kern.

[12] En 1924 o posteriormente se añadió «o en su caso su yo». Obs. de Kern.

que se hacen conscientes o que se han hecho concientes en *una* corriente. Pero si hablamos «del» tiempo que abarca, como tiempo objetivo, diferentes corrientes de conciencia, se trata entonces de una coordinación mediata de los órdenes constituidos de un modo inmanente y en esencia propia por las mismas formas de cada conciencia para cada una de ellas; o de una cierta manera de llevar las formas separadas y sus órdenes inmanentes a la unidad *de un* orden; la unidad de éste ya no es unidad de una forma[13] vinculante, a saber del mismo estilo que aquélla que cada conciencia lleva en sí como forma de su mismidad.

El A-la-vez en mi conciencia significa una determinada forma de unidad[14]. Unidad es aquí lo primero, y lo que aquí es unificado es algo dependiente que sólo de tal forma puede ser unificado. Pero el A-la-vez que abarca dos corrientes de conciencia no es nada menos que tal unidad esencial. *Aquí tampoco se trata de la dependencia de lo vinculado*. Dos conciencias están coordinadas fenomenológicamente entre sí, están relacionadas una a otra, pero no están dadas fenomenológicamente continuamente de modo unificado, y justamente de tal modo[15] como si a la vez que encontramos el contenido dado por sí mismo de la conciencia propia también encontrásemos el contenido dado por sí mismo de otra conciencia; por tanto, como si incluso encontrásemos el contenido de ambas conciencias mismas y pudiéramos ver ahora su unidad y forma vinculadas incluso fundándose en la esencia de las vinculadas[16]. Sólo en el interior *de una* conciencia hay un ver e intuir «propios», directos y, por tanto, de plexos esenciales como plexos de unidad, de un fundarse, sucederse, etc. Una corriente de conciencia sería pensable por sí misma, es decir, sería pensable que cualquier «otra» fuese suprimida[17].

---

[13] En 1924 o posteriormente se añadió «originariamente». Obs. de Kern.

[14] En 1924 o posteriormente se añadió «de mis vivencias que llegan a ser conscientes en el modo originario [*Urmodus*] del "Sí mismo" (modo del ahora) y en el modo del pasado (considerado estrictamente, de una continuidad de modos que continuamente se modifica)». Obs. de Kern.

[15] «y justamente de tal modo» fue tachado hacia 1921 y escrito en su lugar «originariamente unidas por esencia». Obs. de Kern.

[16] Como fundamento subyace la simultaneidad original de mi intracuerpo y mis interioridades, luego la del cuerpointracuerpo ajeno con su interioridades y la del cuerpointracuerpo ajeno con mi cuerpo y mi mundo exterior, etc.

[17] En 1924 o posteriormente se añadió «, que ninguna empatía fuese motivada». Obs. de Kern.

En tales explicaciones entran, por tanto, fundamentales diferencias fenomenológicas: diferencias entre la experiencia «directa», «propia» (y, dicho en general, la intuición directa, en tanto tuviésemos que hablar también de fantasía directa, *quasi*-experiencia), es decir, experiencia (intuición) en el sentido propio del término, que capta el «sí mismo», y —por otra parte—, la posición empatizante o similar [223] que representa en imagen y analogiza, etc., algo objetivo por medio de otro algo objetivo, dado por sí mismo[18].

Ya si me represento el Roons[19] y lo pongo como presente, como existiendo ahora, el ahora y lo objetivo en el ahora de ningún modo son algo dado por sí mismo. El Roons me es dado como rememorado y sido, y es ahora puesto como que sigue perdurando. Pero no se trata de una conciencia de imagen. En cualquier caso, sin embargo, su ser-todavía-ahora y ser-a-la-vez con el ahora de la percepción no es algo directamente dado. Precisamente tampoco lo es una ciudad de la que me hiciera una representación a partir de una descripción. Aquí, en lo representado mismo, me hago una «imagen» de la cosa. Pero, ciertamente, una conciencia de imagen en el sentido acostumbrado no es eso: no tengo nunca una cosa puesta como portadora de un objeto perceptivo en imagen (o rememorativamente), etc.

Puedo dejar llevar mi fantasía más allá de lo realmente experienciado, puedo hacerme representaciones acerca de cómo podría seguir eso experienciado; entonces, vendrían cualesquiera cosas, tierras, ciudades, etcétera. Las representaciones son totalmente productos representados [*Vostelligmachungen*], analogizaciones, etcétera. Puedo tener razones para esas posiciones, ejecuto un representar, juzgar, etc., experienciales fundados en la experiencia, pero no se trata de una experiencia, captación o intuición directas de ello mismo. Por tanto, aquí son necesarios análisis fenomenológi-

[18] Desde «la posición empatizante» hasta el final de la frase fue sustituido en parte en 1924 o posteriormente por: «y la experiencia, de otro estilo, impropia, mediata (a la que también pertenece la experiencia empatizante), en la que algo objetivo llega a ser puesto intuitiva (experienciando o fantaseando), pero indirectamente, y precisamente por medio de otro dado (o quasidado) en una intuición propia. La intuición mediata es intuivización, analogización, figuración [*Verbildlichung*] en el más amplio sentido». Obs. de Kern.

[19] El *Roons* es un restaurante en el Hainberg en Gotinga.

cos cardinales que tienen que preceder y que son absolutamente análisis esenciales[20].

---

[20] Este párrafo y el anterior fueron modificados y completados en 1924 o posteriormente del siguiente modo: «De este modo, hay que distinguir también en el ámbito de la experiencia externa como en la intuición "natural". Por ejemplo, si me represento el Roons, lo pongo como presente, como existiendo ahora, éste su presente, el del Roons, tal como es ahora, no es de ningún modo algo dado "por sí mismo". El Roons me es dado como rememorado, y por tanto en uno y otro pasado al modo del recuerdo, pero no solamente me es dado como tal. Lo pongo como perdurando sobre tales pasados, y como durando aún ahora. En este ser-todavía-ahora radica, entonces en cualquier caso, un ser simultáneo junto con lo que se me da originariamente ahora perceptivamente, y ante todo con mi cuerpo y mi entorno sensible corporal. Pero el ahora del Hainberg mismo y esta simultaneidad no son originariamente dados en sí mismos». La aclaración es aquí bastante complicada y muy importante. En cualquier caso, está claro que la pro-posición [*Vor-setzung*] en la conciencia de lo «aún»-duradero implica un modo de «hacerse-presente [*Sich-vorstelligmachen*] según» lo pasado (y, por tanto, en el modo de lo que se da por sí mismo), y por tanto un modo de figuración.

A este contexto corresponde también un ejemplo como el siguiente: a partir de una descripción me hago una «representación», una «imagen». Eso no es, naturalmente, una conciencia de imagen, en el sentido acostumbrado (en el sentido de una conciencia de copia), y sin embargo, es algo muy próximo y básicamente similar. Lo que para mí mismo con-figuro, por tanto, como representación (objeto representado), es un «análogo», un símbolo de semejanza para el objeto mismo que no me es disponible ni conocido, una *imagen* más o menos clara en la que se «expone» lo desconocido descrito, en la que se convierte en representado.

Del mismo modo, puedo dejar ir mi fantasía más allá de lo realmente experienciado, en tanto me «haga representaciones» acerca de cómo, p. ej., una cosa siempre podría ser más alla de lo de ella experienciado, de cómo se desarrollará en el futuro, etc. Tales representaciones son, de nuevo, analogizaciones, figuraciones, no meramente representaciones fantasiosas, sino modificaciones analógicas de la experiencia, pero, en todo caso, representaciones «ponentes». Pues están motivadas, fundadas sobre la experiencia y preseñaladas por los horizontes de experiencia. Por otra parte, la diferencia entre estas modificaciones de experiencia indirecta y las experiencias directas, originarias, está clara. También pertenece aquí toda representación mediante un anuncio, o a través de señales, que justamente indican existencia. Tan pronto como hago intuitiva la indicación vacía, la intuición tiene el carácter de una indicación analogizante figurativa.

Mas ahora también está claro que aquí también entran *todas las expectativas y toda conciencia de horizonte*. La preconciencia y la co-conciencia vacías no son, a decir verdad, conciencia figurativa [rótulo] bajo el que ciertamente pensamos una conciencia intuitiva. Pero a la esencia de toda conciencia vacía pertenece poderse actualizar intuitivamente (en donde entra la síntesis de la identificación, conciencia de la mismidad). Esta actualización (cumplimiento en un sentido amplio) no se ejecuta poniendo al lado una intuición de lo mentado-vacío, pre-mentado o co-mentado mismo, sino en una preintuición figurativa como preintuición en la que —según los rasgos «preseñalados»— se «muestra», se «convierte en representado» lo esperado o lo co-mentado mismo. Obs. de Kern.

[224] Anexo XXVII

—EMPATIA COMO— APERCEPCION Y APRESENTACION. —INTENCION VACIA, INTUITIVACION Y PLENIFICACION DE DICHAS APERCEPCION Y APRESENTACION—.

—Añadidos del semestre de verano de 1921 (al anexo XXVI de la lección «Problemas fundamentales de la Fenomenología» de 1910/1911).

En todas estas consideraciones tanteadoras sobre la empatía no se ha prestado aún la necesaria atención al hecho de que la empatía es una forma de «apercepción» o, como nosotros decimos, de apresentación. A cada apercepción corresponde apresentación. La apercepción cósico-espacial es concreta, apercepción de algo concreto, y, justamente en tanto simple apercepción, no fundada en ninguna otra. La empatía (apercepción humana) tiene ya una apercepción concreta como base [*Grundlage*] que la funda e incluye la apresentación de una interioridad o espiritualidad no percibidas e imperceptibles por el correspondiente yo que experiencia. Pero esta, y toda, apresentación (a la que también pertenece la de un entorno de cosas conocido perteneciente a un plexo percibido de cosas, por ejemplo, [224] la antesala de esta habitación vista, etc.) se ejecuta originariamente como *intención vacía*, es decir, como intención de expectativa (en sentido amplio). En todas estas intenciones la intuitivación es esencialmente algo posterior, no siendo dicha intuitivación, como tal, cumplimiento, sino justamente una intuitivación a cuya esencia no corresponde llevar a la intuición el «sí mismo» que es intuitivado. En la empatía, sin embargo, a la esencia de esa apresentación corresponde por principio no poder encontrar cumplimiento a través de una presenta-

ción [*Präsentation*] originaria de lo anímico; sino que, en la empatía, el cumplimiento se ejecuta de nuevo en apresentaciones psíquicas simultáneas con presentaciones sensibles paralelas (que se reflejan en la expresión corporal) que aquí, y de modo esencial, cierran la impleción de estilo presentativo [*präsentativ*]. Las apresentaciones de lo «interior», circunscritas por los marcos esenciales regionales del «alma» animal y de la espiritualidad y de lo «subjetivo», discurren, «a través de» la expresión externa, de tal modo que, en su curso, en cada una de sus fases, exigen, de un modo más o menos determinado, nuevas apresentaciones mediante una nueva expresión, de modo que luego, como cumplimiento, acontecen en la corporalidad presentativamente transformaciones mímicas de la expresión que llevan, de modo confirmativo, a una presentación real las apresentaciones exigidas. Estas apresentaciones realmente apresentadas provocan nuevas exigencias que luego se «confirman» mímicamente o por medio de la expresión oral, y se confirman en tanto ahora lo que está exigido a través de lo apresentado está dado en otras representaciones vacías empíricas (pero que no son apresentaciones reales y propias) a través de la apresentación.

También podemos decir que la corporalidad ajena dada perceptivamente (que me es dada en la «exterioridad») simultáneamente con la apresentación de una interioridad ajena a partir de lo específicamente corporal y yoico opera como *percepción* del hombre-allí, siendo esa percepción «incompleta», siempre *abierta*, en tanto que respecto al hombre-allí, y en especial en lo que se refiere a aspectos de su interioridad, realmente sólo expresa algunos de tales aspectos (los que son justamente apresentados, «propia» o «realmente» apresentados), mientras que lo restante permanece indeterminado y abierto, o también, por otra parte, se refiere a tal aspecto ya conocido a partir de una «percepción» anterior, y que, por ello, está ahí como algo «co-percibido». Pero eso «restante» es un halo de indeterminación preseñalada por el tipo esencial de una interioridad concreta, de un yo y de su entorno que aparece de tal o cual modo concreto; dicho halo incluye en sí esencialmente una pluralidad «explicitable» según las posibilidades, e incluso una continuidad de intenciones mediatas, cuya determinación e impleción más cercana —que produce la confirmación de las ya apresentadas— tienen lugar a través de una apresentación propia; e igualmente para lo ya conocido referido al yo ajeno. Si respecto a una cosa externa hablamos de lo propia e impropiamente percibido (del reverso, etc.), lo impropiamente percibido

también es posición mediante una intención de horizonte vacía de horizonte en la que, [226] sin embargo, si la percepción está en movimiento, también sobrevienen intenciones vacías determinadamente dirigidas. Pero éstas son anticipaciones de lo venidero, de lo que adviene a la percepción como actividad en curso y, por tanto, preexpectativas que son, como tales, pre-impleciones, por así llamarlas, y que encuentran en todo caso una impleción real y propia a través de la percepción. Por otra parte, tales anticipaciones son *apresentaciones objetivas* aún no cumplidas y, por tanto, necesitadas de cumplimiento. Pero en la empatía la apresentación misma pertenece a lo que constituye la percepción «propia». La empatía como percepción del *animal* tiene su tipo de cumplimiento en el modo antes descrito. Por tanto, llama la atención que la percepción de un Enfrente-humano [*eines menschlichen Gegenüber*] sea, o al menos pueda ser, percepción del mismo sin ninguna intuición, ni siquiera representificante, de su interioridad.

Hay que estudiar bien, sin embargo, la inserción de la intuición que se indica a través de intenciones vacías. Si alguien se quema o corta ante mis ojos o, como también [ocurre] con frecuencia, si recibe noticias con las que sufre anímicamente, y que yo escucho al mismo tiempo, co-sentimos [*mit-fühlen*] inmediatamente con dicho sufrimiento al menos tal como parece que se muestra (en un co-sentir que no es simpatía o co-sentimiento [*Mitgefühl*] en el sentido acostumbrado, sino en otro completamente diferente). ¿Qué clase de «intuitivación» hay ahí? Pues bien, ciertamente semejante a una expectativa, como me represento intuitivamente lo que va a venir apresurándome a entrar. Por ejemplo, espero buen tiempo, previendo en la fantasía el paisaje como un bello paisaje en un buen día, o espero la campanada, y anticipadamente comienzo a hacerla sonar «en la fantasía». Aquí no se trata de ninguna «pintura», como en los casos en que hago análogamente una «imagen» de cómo ello podría acontecer, donde justamente la expectativa es muy indeterminada y deja abiertas figuraciones y formas similares de muchos tipos como posibilidades, y me dibujo, en un marco general, una posibilidad en la conciencia de que ocurrirá «de modo similar». Pero en aquellos otros casos en que la expectativa está determinada, tengo una representación de lo esperado, con un contenido determinado como lo esperado, y sin embargo no está dado en el modo del sí-mismo que es propio exclusivamente de la percepción y el recuerdo.

[227] Anexo XXVIII (al § 39)

LA IDENTIFICACION DE LOS TIEMPOS DE LAS CONCIENCIAS PROPIA Y AJENA. LOS OTROS YOES EN LA REDUCCION FENOMENOLOGICA. LA NATURALEZA COMO INDICE PARA SISTEMAS DE EXPERIENCIA EMPATIZADA Y COMO CONDICION DEL REFLEJO DE LAS MONADAS. (REELABORACION DEL TEXTO DE LAS PP. 189-191 —ED. ALEMANA DE LA LECCION «PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGIA» DE 1910/11).

(Probablemente de 1921)

Pero contra ello parece hablar el que, sin embargo, el acto de empatía y el acto empatizado pertenecen al mismo tiempo, y precisamente de modo consciente. La empatía pone lo empatizado como ahora, y lo pone como el mismo ahora en que se pone a sí misma.

Aquí hay que observar lo siguiente. Es cierto que siempre hay además un ahora representificado, pero a la vez no rememorado, y, por tanto, un ahora que es puesto en una representificación y no en la forma de un sí-mismo, y que, sin embargo, está puesto con el ahora actual como él mismo. Así, por ejemplo, si me representifico en este momento el Roons.

De ese modo, también el ahora empatizado es un ahora representificado, pero no visto por sí mismo al modo de la representificación. Más aún, el entorno de un ahora no es el que pertenece al «entorno» del otro, y viceversa. Tampoco existe ningún camino posible de continuidad que lleve de uno a otro, como lo hace el camino desde algo representificado, en el modo del recuerdo, al ahora actual.

Cuando está en cuestión la empatía empírica (la de la actitud natural), el tiempo dado en el empatizar es un tiempo (y un tiempo orientado según el ahora, lo hace poco y lo sido y lo futuro) que es puesto como el mismo tiempo objetivo (en los mismos modos de orienta-

ción) que el tiempo que pertenece a la propia conciencia del que empatiza y a su mundo cósico, que se le da empíricamente en la percepción externa. Tal identificación está mediada por la relación de ambos yoes al tiempo objetivo del respectivo cuerpo y del mundo de las cosas: mi conciencia simultáneamente con mi cuerpo y mi mundo de cosas, en el que se halla el otro intracuerpo (comprendido como intracuerpo en la empatía), a él pertenece una conciencia en el modo de la empatía.

Practiquemos ahora la *reducción fenomenológica.*

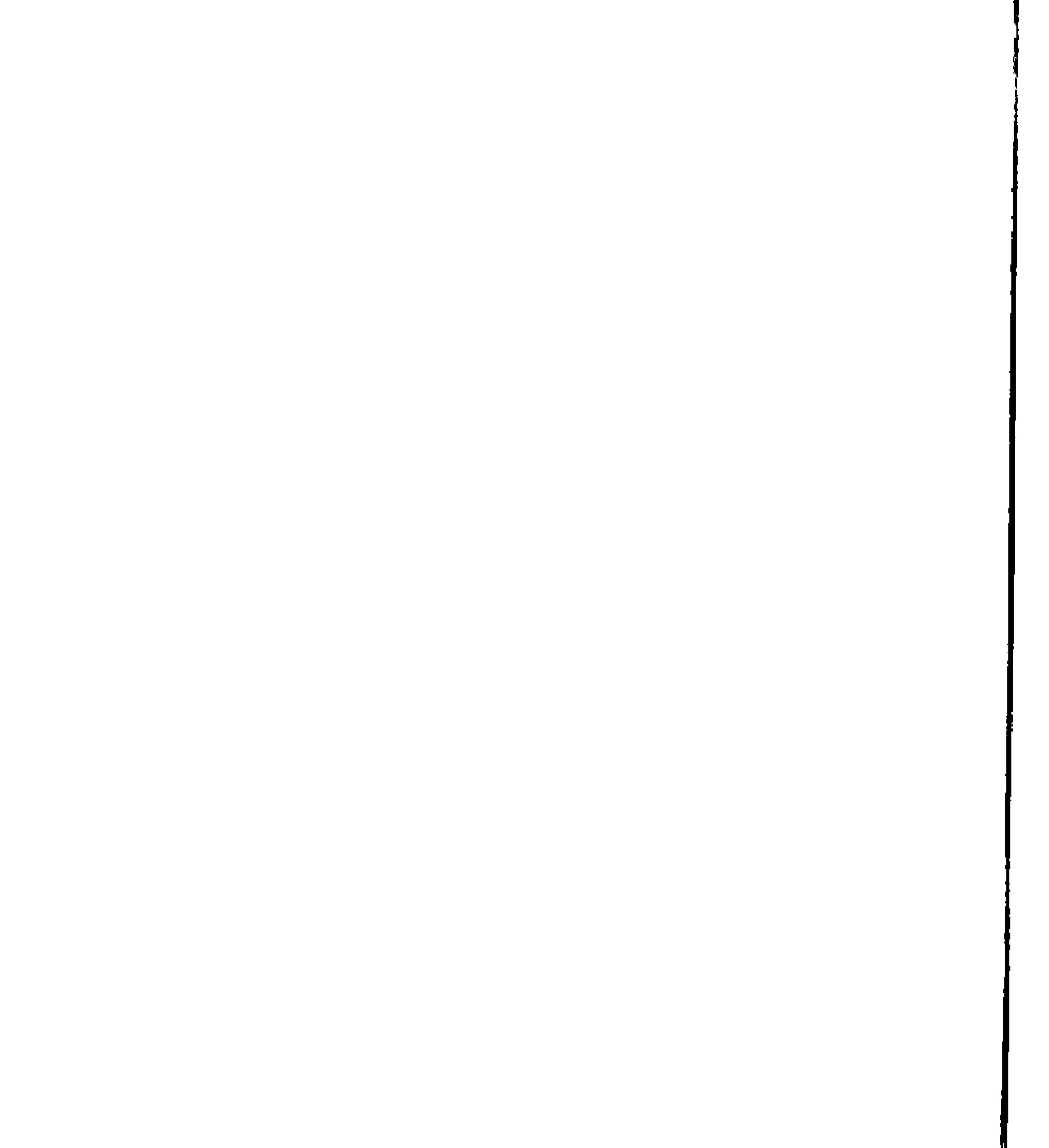
La reducción fenomenológica que <ejecuto> yo, que encuentro frente a mí en la actitud natural otro cuerpo y un otro sujeto-yo, referidos a un mundo que es el mismo que el mío, produce lo siguiente: en la puesta entre paréntesis, y por la reducción, los objetos de la Naturaleza por mí experienciados dan como resultado ciertos plexos subjetivos de conciencia con sus correspondientes sistemas [228] de posibilidades motivadas de conciencia. De modo correspondiente, el cuerpo ajeno que está presente en mi entorno, y entre los objetos de la Naturaleza, se reduce como cuerpo físico [*Körper*]. Pero luego, con la apercepción que lo constituye para mí están enlazadas apresentaciones, y justamente en una motivación legítima [*in einer rechtgebenden Motivation*], en la unidad de una apercepción de orden superior («apercepción humana»), con derecho en sí misma, en la que es puesto un hombre o en la que a través de la empatía es puesto un segundo yo que intuyo aquel otro cuerpo e intracuerpo [*Leibkörper*] allí, de un modo interno, como su intracuerpo, y, en torno al intracuerpo que se le da impresionalmente, una Naturaleza que es la misma, aunque se le dé al otro en otros modos fenoménicos y de conciencia diferentes de aquéllos en que se me da a mí.

Está ahora claro (tal como se determinó en estas lecciones) que, si bajo la reducción fenomenológica comprendemos la «desconexión» de la Naturaleza experiencialmente dada a «mi» yo y «me» comprendo como sujeto de empatías, respecto a la Naturaleza no sólo queda para mí, como su correlato, un sistema de experiencias reales y motivadamente posibles, justamente *de las mías.* Sino que, en el yo ajeno empáticamente dado, también está puesta entre paréntesis la Naturaleza como esa misma Naturaleza y está reducida a las experiencias de este yo ajeno y al sistema posible de sus experiencias. «La» Naturaleza es ahora, por tanto, no solamente índice para mi sistema de posibles experiencias de la Naturaleza con el núcleo momentáneo y cambiante de experiencia real de la naturaleza, *sino a la vez*

índice para correspondientes sistemas de experiencias eo ipso empatizados en los yoes ajenos. Y del mismo modo que la Naturaleza es índice en general, también es cada cosa natural singular un índice, que de ese modo es tan diverso como me sean dados otros yoes empáticamente. Y en el representar[me] «indirecto» el que cualquiera de esos yoes experiencie toda clase de prójimos que yo no experiencio actualmente ni he experienciado antes, represento también, y lo sé luego, que esta misma Naturaleza es experienciada por cada uno de tales hombres; «la» Naturaleza es, en la reducción fenomenológica (que *yo* practico), un índice para todos los yoes puros que hay que atribuir a todos los hombres, a saber un índice para sistemas de posible experiencia que les pertenecen como yoes de hombres.

Puedo también decir y conocer: todo yo ajeno del que puedo tener experiencia, en la medida en que en el ámbito natural de mi experiencia posible una cosa pueda darse como intracuerpo y convertirse en substrato de empatía, puede practicar la reducción fenomenológica, resultando para él básicamente lo mismo que resulta para mí al practicarla.

Del mismo modo en que «la» Naturaleza es tal índice, así también lo es cada punto del espacio, el punto del espacio objetivo de la Naturaleza, es decir para una cierta coordinación de los fenómenos subjetivos de la Naturaleza y de sus orientaciones, referidos para cada yo a su punto-cero en el intracuerpo. Y también, cada punto objetivo del tiempo y toda simultaneidad objetiva que pone en relación mi ahora actual, cada pasado [229] o futuro, y todo otro yo correspondiente, es índice para una determinada coordinación legal que, por así decirlo, lleva cada yo-mónada a relacionarse con cualquier otra, y justamente respecto a motivaciones y plexos de conciencia totalmente determinados y correlativamente correspondientes. Una empatía posible es el «reflejo» [*Spiegelung*] de cada mónada en otra, la posibilidad de tal reflejo depende de la vinculación de tal reflejo a la posibilidad de una constitución concordante de una Naturaleza espaciotemporal, de un índice para correspondientes constituciones de vivencias, que penetra en todos los yoes.



[229] Anexo XXIX (al § 39)

CORPORALIDAD COMO MEDIACION DE LOS ESPIRITUS.

(Presumiblemente en torno a 1912)

¿Cómo se podría pensar la realidad espiritual, el sujeto yo sin cuerpo? Tendrían que estar presentes, en todo caso, todos los grupos de sensaciones, tanto las sensaciones somáticas específicas (sensibilidades) que no experimentan ninguna aprehensión como representantes de propiedades externas de cosas, como también aquellas sensaciones que la reciben, con la única excepción de aquellas que hacen aparecer al cuerpo mismo como cosa física. Naturalmente, el mundo fáctico en su conjunto no puede permanecer el mismo, pues los cuerpos en cuanto cosas son obviamente algo y ejercen o padecen efectos de tipo físico. Todo lo que le pertenece debería ser excluido.

Por el contrario, debería permanecer el conjunto del mundo físico (en general, por lo menos según el tipo), debe ser experienciado así y debe ser experienciable continuamente. Los movimientos y sensaciones táctiles con que construyo la conciencia de la cosa tocada según las propiedades correspondientes, están ahí, discurren según la misma regla, todas las sensaciones musculares que sirven a la motivación. Sólo que ahí no hay ningún músculo, ningún dedo que toque, en general ningún cuerpo.

También puedo mover las cosas voluntariamente, no por mi mano, pero ¿cómo? (yo puedo tocar voluntariamente en la medida en

que hago transcurrir voluntariamente las sensaciones musculares motivantes, con las que, como consecuencia, están dadas para el objeto visual ciertos decursos de sensaciones táctiles). Yo muevo la cosa primero en la medida en que la llevo al tacto, a «agarrar», a «empujar» con ciertas sensaciones de esfuerzo y actos de voluntad. Yo tendría entonces todo el cuerpo de sensaciones, de sentimientos, de voluntad, pero ¡ningún cuerpo físico! Ninguno que yo mismo pudiera ver, que me fuera dado como cosa, que actúe como cosa. Es decir, un «espíritu», un fantasma (que, sin embargo, no podría ya aparecer en la forma de una sombra fantasmal).

[230] Pero ¿qué pasaría si yo, que tengo un cuerpo, fuera tocado o empujado por tal espíritu sin cuerpo?

Ahora bien, si la misma cosa que ahí es mi cuerpo como cosa física ha de poder ser tocada por otro, esa identidad significa que mis series de fenómenos y las correspondientes del espíritu [del fantasma] constituyen lo mismo, y la identidad exige cognoscibilidad, cognoscibilidad intersubjetiva, por tanto la posibilidad de comprensión recíproca. Si ese espíritu tiene tales series de sensaciones táctiles y visuales, etc., etc., como yo, tiene en ese caso el fenómeno o eventualmente experiencia y donación de experiencia de una cosa exactamente igual, que tiene exactamente ese aspecto, que se toca de ese modo, prescindiendo naturalmente de la corporalidad específica que estaría excluida para él. *Pero la identidad no puede ofrecer aquí ningún sentido.* Si por otro lado yo siento la serie de sensaciones táctiles de modo paralelo con las del espíritu [a las del fantasma], exactamente igual sin que yo me toque, supondría ciertamente en ese caso que alguien toca ahí (como ocurre en la oscuridad en que no veo a quien me agarra). Pero si no veo al otro, diré que tengo alucinaciones; igualmente, si a la vez que veo al que toca, al intentar tocarlo, agarro el vacío a través del «fantasma» de color que está ahí, diré entonces: eso no existe.

En el mundo fáctico la corporalidad mediatiza la comprensión de los espíritus de esos cuerpos, la comprensión de los hombres en su conjunto según su «vida anímica» ¿Es pensable la comprensión de otro modo que a través de los cuerpos? Todo curso de conciencia es algo totalmente separado, una mónada, y permanecería sin las ventanas de la comprensión si no hubiera fenómenos intersubjetivos, etc. Esa es también la condición de posibilidad de un mundo de cosas, que es uno y el mismo para muchos yoes.

[230] # Anexo XXX

CONSIDERACIONES SOBRE LOS PENSAMIENTOS DE LA REDUCCION FENOMENOLOGICA Y DE LA INDEPENDENCIA, ASI COMO DEL VINCULO, DE LAS MONADAS EN LAS LECCIONES SOBRE «PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGIA» DE 1910/11.

(Presumiblemente de 1921)

Es necesario tener en cuenta el pensamiento fundamental que recorre desde el comienzo esta serie de lecciones: en la reducción fenomenológica no juzgo sobre la Naturaleza, sobre lo objetivo idéntico que se me da en la experiencia, sino sobre la experiencia y sus plexos y sobre la conciencia pura en general. Juzgo sobre lo legítimamente dado a la reflexión fenomenológica noético-noemática en la motivación que constituye la experiencia. [231] Tengo un derecho originario a esperar noéticamente[1] que ahora, experienciando de este o aquel modo este tintero, desde *tales* lados, en *tales* orientaciones, dicho en general, en tales o cuales modos de aparición, tendría estos y aquellos nuevos modos de aparición, si girase los ojos, etc. Tengo también derecho a confiar en cualquier expectativa empírica bien en un giro puramente noético[2] hacia los fenómenos subjetivos que van a venir. Y tengo también un derecho originario, en el giro noético[3] hacia las do-

---

[1] «a esperar noéticamente» fue sustituido en 1924 o posteriormente por «a esperar trascendentalmente, en el marco de la experiencia fenomenológica». Obs. de Kern.

[2] «noético» fue sustituido en 1924 o más tarde por «fenomenológico». Obs. de Kern.

[3] «noético» fue sustituido en 1924 o posteriormente por «trascendental». Obs. de Kern.

naciones del recuerdo, a confiar en el ser de la conciencia pasada[4]. Tenemos derecho a confiar en tal derecho originario [*Urrecht*], cada derecho se retrotrae a él. Ciertamente, tampoco desconfiamos de la posición natural de la experiencia: pero en nosotros reside el hacer uso de ella y juzgar en su dirección. La experiencia externa tiene, como tal, una dirección legítima hacia el objeto, pero también permite una reflexión a partir de la cual se destaca correctamente el sistema de las intenciones que se aluden entre sí (legítimamente). Ahora bien, nuestro interés radica en seguir los plexos que existen legítimamente en la subjetividad pura. Si, por tanto, desconecto la Naturaleza, se destaca en la empatía un plexo legítimo como:

1) Plexo en el sujeto de la empatía, el sistema de su vida inmanente y, en él, el sistema constitutivo para la naturaleza de la que se tiene en él experiencia. En dicha subjetividad pura, en el marco del *ego* en sentido cartesiano, que sobresale ante todo por la reducción, surge también la correspondiente empatía junto con la apresentación de la subjetividad ajena que le corresponde, edificada sobre la experiencia de la corporalidad somática [*Leibkörperlichkeit*] ajena.

2) Por la reducción de esta última experiencia, dicha apresentación se comprueba como motivada por el sistema de motivación «cuerpo-intracuerpo ajeno» dado en el *ego*. La subjetividad ajena que está puesta en tal apresentación no sucumbe a la reducción y no es de nuevo índice para un sistema de fenómenos. Ella tiene, como subjetividad ajena, su sistema de fenómenos. Tal subjetividad no es puesta aquí como hombre ajeno en la Naturaleza de la que él y yo tenemos experiencia, sino como *ego* ajeno «referido a la naturaleza», es decir, como *ego* ajeno que tiene en sí como constituyentes ciertos sistemas de fenómenos que ahora están en plexos de motivación junto a aquéllos que se comprueban en mí, y en plexos de identificación legítima de lo mismo puesto intencional y legítimamente.

[232] Por tanto, tengo según eso un plexo puro *en* mi *ego*, pero también tengo un plexo de mi *ego* con el otro *ego*, que permanece, para mí, como existente, como no desconectado.

En la concepción natural del mundo existe una naturaleza en sí, y en ella todos los espíritus como espíritus de cuerpos, anudados psicofísicamente con ellos. Yo mismo soy espíritu, alma de mi cuerpo, y en tanto este cuerpo actúa para mí como órgano de percepción, tengo

[4] En 1924 o posteriormente se añadió «trascendental». Obs. de Kern.

experiencia, por medio de él, de todo mundo, de todos los otros cuerpos y espíritus.

En la actual actitud fenomenológica me encuentro como yo puro y mi corriente de vivencias, y, constituida en ella, la naturaleza espaciotemporal que se extiende en lo infinito, y encuentro esta naturaleza como sentido idéntico verdadero en una multiplicidad de fenómenos subjetivos y, en una regulación intencional de otros fenómenos, como una idea que se extiende a lo infinito cuya verdadera validez de contenido se comprueba aproximativa y probabilísticamente (principios de la inducción). Esta unidad de sentido se encuentra incluida en la multiplicidad noética[5] que tiene su plexo correlativo en la copertenencia de mis fenómenos subjetivos. Y ahora encuentro en la actitud fenomenológica que no solamente hay este sistemático plexo «de expectativa» y el plexo de mi total corriente de vivencias, sino que aún hay otra intencionalidad análoga, por otro lado, a la de la expectativa, pero no en el modo de la expectativa, mezclada con sistemas de expectativa: una intencionalidad que «vincula» mi yo y su corriente con otro yo, o que relaciona mi yo, en una conciencia posicional [*Setzungsbewusstsein*] racional, concordante, a un otro yo determinado y a su corriente de vivencias, así como a su Naturaleza constituida en sus sistemas de expectativas reales y posibles, pero de tal modo que esa naturaleza, ese sentido óntico válido, tiene que ser necesariamente idéntico con el de la Naturaleza por mí experienciada.

Hablando *en absoluto*, sólo existe el *ego* y su vida, y ésta está «vinculada» con el otro *ego* en su vida; esta vinculación está producida por medio de la constitución de la naturaleza perteneciente a ambos yoes y gracias a las donaciones de sentido válidas ejecutadas en ellos y que se confirman continuamente como «existentes», que conducen a una identidad de sentido y ser que cada yo tiene que conocer en relación a lo que se le da empáticamente de la Naturaleza del otro yo. Por tanto, el en-sí de la Naturaleza tiene su sentido en esa identidad intencional. *Absolutamente* hablando, no hay nada sino espíritu y ningún otro vínculo que el espiritual; pero hay una suerte de vínculos que enlazan momentos dependientes *de un* ser espiritual y, entre ellos, vínculos inmanentes que vinculan constitutivamente lo

[5] «Esta unidad de sentido se encuentra incluida en la multiplicidad noética» fue sustituido en 1924 o posteriormente por «Esta unidad de sentido se encuentra incluida como noetón en la multiplicidad sistemática de las experiencias trascendentes reales y posibles». Obs. de Kern.

ajeno egoico incluido en la esencia de lo espiritual [233] (lo hilético en la conciencia originaria del tiempo), o que producen apercepciones de la naturaleza y sistemas concordantes de la misma, confirmando con ello la Naturaleza como verdaderamente existente en sí; pero hay también un vínculo de espíritus independientes a través de la empatía descrita.

El vínculo entre seres («substancias») independientes sólo es posible si el vínculo no suprime la independencia de los seres vinculados. Pero la independencia consiste efectivamente en que existe fácticamente vínculo en tanto a partir de una regulación inculcada en ambas mónadas, ambas se orientan una hacia otra, pueden encontrarse espiritualmente entre sí por medio de la empatía y la comprensión recíproca, pueden ejercer una sobre otra motivaciones espirituales en la medida en que lo que sucede en la una, o lo que la una piensa, siente, puede ser comprendido por la otra a través de una representificación apresentativa («representación», por tanto) y puede, con ello, convertirse en motivo[6]; pero, por otra parte, ello no resta a la mónada su independencia. Pues este relacionarse-entre-sí [*Sich-aufeinander-beziehen*] y dirigirse una hacia otra en el hacer y padecer del yo [*im Ich-tun und Ich-leiden Nacheinander-richten*] se dependen de una facticidad: ninguna mónada depende, en su ser, de otra mónada, [pues] se mantendría, y el yo seguiría siendo este yo si desapareciese el mundo como naturaleza, pudiendo haber sido también ese yo si la naturaleza nunca se hubiera constituido en él o hubiera de poder constituirse. *Leibniz* tiene razón, por tanto, cuando dice que la mónada corresponde al estricto concepto cartesiano de substancia, en la medida en que en él sólo se dijese que un ser es independiente si se intuye que las transformaciones de uno no exigen esencialmente transformaciones en el otro.

De aquí surgen otras preguntas: ¿Pueden ser muchos yoes y estar completamente aislados uno de otro? Si la idea de una naturaleza que está puesta en la donación de sentido de un sujeto, indica también un universo de sujetos que pueden tener comunicación entre sí; si, por tanto, para este yo son inseparables las ideas de universo absoluto de una comunidad posible de yoes, totalidad de la naturaleza y mundo objetivo, ¿tiene que haber, entonces, *un* universo absoluto de «mónadas» y un mundo objetivo?, ¿o puede haber también una pluralidad de tales universos o, en su caso, una pluralidad de mundos? ¿Es un

[6] Respecto a ello, los específicos actos-yo-tú.

argumento suficiente para la unicidad del mundo el de que muchos mundos, muchos universos absolutos, tienen que ser cognoscibles como una pluralidad, y que, por tanto, tendría que ser pensable como correlato coexistente de esa pluralidad al menos un yo, para el que la posibilidad de conocimiento de la misma estuviese garantizada?

Luego vendrían las otras preguntas: para un yo la naturaleza dada es factum. Pero, ¿tiene que poder constituirse genéticamente una naturaleza para cada yo? ¿qué radica, en general, en la posibilidad de un yo? La unidad de una corriente de conciencia tiene su estructura esencial. Pero esta idea superior de una corriente de conciencia no proporciona determinación nítida alguna a una corriente que discurre hasta el infinito. [233] ¿Cómo se mantienen las necesidades esenciales como necesidades de una esencia superior de género respecto a la posibilidad de la existencia individual? ¿qué es esto, necesidades (condiciones de posibilidad) de existencia individual frente a aquellas necesidades de lo que es según el género? Pero aún queda el factum singular y el factum en su unicidad, que permanece eternamente irracional. Más aún, ¿es posible que, en lo absoluto, un ser monádico sea independiente de cualquier otro, justamente si también ese otro es una substancia independiente?, ¿no tienen que estar, como facta, en relación entre sí, en «armonía»? Y ello conduce nuevamente hacia un mundo común y, ante todo, a la naturaleza.

Pero lo más importante en el curso de estas lecciones es la contribución a la doctrina de la reducción fenomenológica. En *Ideas* he configurado tal reducción como reducción al *ego*, como reducción cartesiana, y he operado con la posibilidad del no-ser de la naturaleza. De hecho, es una posibilidad esencial que la naturaleza de la que tengo experiencia no exista, aunque tenga experiencia de ella en este momento o la haya tenido. Esto proporciona ahora la intuición en el primer ser absoluto: el *ego* y su ser en absoluta indubitabilidad, como necesidad. Si se pone fuera de cuestión el ser del mundo y se omite cualquier juicio verdaderamente sobre «el» mundo, de tal modo resulta para dicho «se», para mí, el yo pienso, mi yo puro y mi puro *cogito*, mi corriente de vivencias. Si paso a investigaciones esenciales puras, ese factum necesario produce para mí la posibilidad de aquel estilo de modificaciones puras en posibilidades que constituyen, como posibilidades puras, el ámbito de la investigación eidética. Sólo que no puedo todavía decir que ese conocimiento esencial respecto a un yo en general y una corriente de vivencias en general incluya ya en sí la fundamentación de la posibilidad de una *pluralidad de yoes* y de

un concepto Yo que contenga un ámbito múltiple, infinito en la forma de una pluralidad abierta de yoes coposibles. O, más bien, antes que nada eso es un problema. Quizás pueda haber solamente *un* yo y sea impensable una pluralidad: si he desconectado el mundo, en cualquier caso ya no sé nada de que haya muchos hombres y, con ello, muchos yoes puros. En la investigación inmanente esencial del *ego* como «un» *ego* en general está incluida la investigación de la donación de sentido que se ejecuta en el «pensar», o en su caso «representar», y de la legitimación de la razón pensante. Aquí también entra ahora, bajo donaciones de sentido trascendentes, a saber de la forma de la «percepción externa», junto a la percepción de cuerpos, la percepción del animal y del hombre, por tanto, también entra aquí lo que se llamaba, a decir verdad de modo bastante defectuoso, «empatía» o, mejor, «percepción empática». Por otra parte, tenemos las donaciones de sentido inmanentes, las donaciones de sentido o, en su caso, percepciones en las que viene a darse lo «subjetivo», esto lleva a la reflexión comparativa con las percepciones empáticas y al conocimiento de que el examen de la legitimación [235] muestra un derecho para la conciencia inmanente, pero también para la conciencia empatizada.

Más aún, la realidad física trascendente, así como la corporal, sólo son correlatos de una unidad de múltiples fenómenos, unidad solamente desde la donación de sentido que se ejecuta en las vivencias de la conciencia. Una unidad completamente diferente es la del yo; la unidad de la persona ya tiene aquí analogía con la unidad de la cosa, siendo, sin embargo, diferente de ella.

Lo esencial de la empatía es que, en la reducción fenomenológica, si captamos esta reducción como reducción a la conciencia pura, da por resultado, apresentativamente, y más allá de la corriente de conciencia del *ego*, otro *ego* puro y su corriente de conciencia; y que el ser de esa corriente no depende de la donación de sentido que algún yo diferente, un otro yo y su corriente, ejecute, sino que es un ser que «es en sí y para sí y es concebido por medio de su propio ser», pero que, en el modo de la empatía, también es captado por otro, si bien en una mediación de una donación trascendente aprehendido en una mediación por donación trascendente de sentido.

OBSERVACIONES AL TEXTO PRINCIPAL (N.º 6)

César Moreno

Las observaciones que siguen se han numerado de acuerdo a la paginación de Husserliana que figura en negrita y entre corchetes en el texto. A fin de no extenderlas excesivamente, más allá de lo editorialmente aconsejable, su autor ha estimado conveniente ceñirse al texto principal, procurando introducir en las observaciones que ha considerado oportunas referencias al texto núm. 5 y a los anexos del texto principal.

Las abreviaturas de las obras de Husserl citadas en estas observaciones y tomadas de la edición Husserliana (Ha.), (Martinus Nijhoff, La Haya) serán las siguientes:

LU: *Logische Untersuchungen* (Ha. XVIII y XIX, 1975 y 1984) (ed. castellana, a cargo de M. García Morente y J. Gaos, en Alianza Ed., Madrid, 1985, 2ª ed.).

IdPh: *Idee der Phänomenologie* (Ha. II, 1950) (ed. cast. a cargo de M. G.-Baró en FCE, Madrid/México, 1982).

Ding und Raum (Ha. XVI, 1973) (hay ed. francesa en PUF).

Ideen I y II: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Ha. III/1 y IV -y V, para el *Nachwort* a *Ideen I*, 1976, 1952 y 1952, respectivamente) (ed. cast. de *Ideen I*, a

cargo de J. Gaos, en FCE, Madrid/México, 1985, y ed. francesa de *Ideen II* y *III*, en PUF).

EPh I, II: *Erste Philosophie* I y II (Ha. VII y VIII, 1956 y 1959) (ed. francesa, a cargo de A. L. Kelkel, en PUF, Paris, 1972).

FtL: *Formale und transzendentale Logik* (Ha. XVII, 1974) (ed. cast., a cargo de L. Villoro, en UNAM, México, 1962).

EU: *Erfahrung und Urteil* (Felix Meiner, Hamburg, 1985, 6ª ed.) (hay ed. cast., a cargo de J. Reuter, en UNAM, México, 1980).

CM: *Cartesianische Meditationen* (Ha. I, 1973, 2ª ed.) (citaremos también según la versión castellana de J. Gaos/M. García-Baró para FCE, Madrid, 1985).

Die Krisis: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Ha. VI, 1976, 2ª ed.) (ed. cast. a cargo de J. Muñoz y S. Mas, en Crítica, Barcelona, 1991).

ZPI I, II, III: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (XIII, XIV y XV, 1973) (selección de textos a cargo de J. V. Iribarne, en *La intersubjetividad en Husserl*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1988).

Todas las referencias a la *Grundproblemevorlesung* presentes en estas observaciones son a la paginación original (de Husserliana). En las observaciones, H. es abreviatura de Husserl.

* * *

112ª La *diferencia* entre actitud natural y actitud fenomenológica (o *filosófica*, según H.), ya planteada claramente en *IdPh*, constituye *la* diferencia esencial de que se nutre el entero proyecto de la fenomenología husserliana. Transitarla o ejercerla exige una auténtica *personale Wandlung* por parte del filósofo, un esfuerzo que hará a H. equipararla, en *Die Krisis*, con una *religiöse Umkehrung* (p. 140 [§ 35] (p. 144)). Sin duda, dicha diferencia es el punto de partida de la *Aufklärung* fenomenológica, que se presenta como una *sui generis* recapitulación *reconstructiva* de la vida (vid. pp. 205 y 208 —anexo XXIII), amén de constituir, en último término, un rasgo esencial de «la humanidad en tanto humanidad» (*Die Krisis*, *ibid.*). A juicio de H., ya el propio intento de *pensar la diferencia* a que nos hemos referido (que motiva el filosofar trascendental) constituye para el «entendimiento natural» una especie de «extravagancia», y su verdad una «*inútil* necedad» (*Ibid.*, p. 204 [§ 57] (p. 210)). En todo caso, por más que la *actitud fenomenológico-trascendental* sea *total andere* frente a

la natural, es en ésta donde debe encontrar el hilo conductor de sus indagaciones en la medida en que constituye el *terminus a quo*, previo a la *reducción*, y el *terminus ad quem* (tras el análisis de la *constitución*) de la *Umkehrung* antes referida (vid. SOMMER, M., «Husserls Göttinger Lebenswelt», en *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*, Suhrkamp (STW 851), Frankfurt a.M., 1990, p. 71) y, por otra parte, no ya sólo el hilo conductor, sino también el depósito de aporías cuyo esclarecimiento constituye una de las más radicales razones de ser de la fenomenología. De aquí, así pues, la importancia que reviste el *comienzo* desde el *natürlicher Weltbegriff* tanto en estas lecciones como, p.ej., en *Ideen I* (así como, en general, en todo el itinerario intelectual de H.). Vid. GARCÍA-BARÓ, M., «Una meditación preliminar para la reducción fenomenológica I y II», en *Pensamiento*, vol. 44, núms. 173 y 176 (1988), pp. 3-24 y 385-401, centrado preferentemente en *IdPh*.

112[b] Primera afirmación, en este texto, relativa a la relevancia de la fenomenología como fenomenología *descriptiva*, si bien en su nivel más básico que luego se desarrollará como «disciplina puramente descriptiva que indaga el campo de la conciencia pura trascendental», como «ciencia descriptiva de las esencias de las vivencias puras» (*Ideen I*, p. 127 [§ 59] (pp. 136-137) y § 75, respectivamente) o como «fenomenología trascendental descriptiva» (*EPh II*, p. 171). Sobre esta temática y las dos etapas —descriptiva y crítica— de la fenomenología husserliana, puede consultarse SAN MARTÍN, J., *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid, 1987, p. 274 y ss. A la fenomenología como *strenge Wissenschaft* le incumbe, en primer lugar, y antes del descubrimiento y exploración de las dimensiones trascendental y eidética de la *intencionalidad* y de constituirse en *fenomenología crítica de la razón*, lo que podríamos denominar la *mirada atenta*, pero sometida a una *philosophische Blickänderung* hacia lo que luego, en *FtL*, denominará H. el «hondanar de la interioridad que opera en el conocimiento y en las teorías» (p. 20 (p. 19)). El fenomenólogo debe ser, ante todo, el mejor de los *espectadores* posibles y un *verdadero «positivista»* en el sentido de *Ideen I* (p. 45 [§ 29] (p. 52)). De aquí la importancia que concede H., en este texto, a la atenta (por más que aquí necesariamente no minuciosa) y *reiterativa* descripción del *sich vorfinden* y de las *Vorfindlichkeiten* a que se tiene acceso ya en la propia actitud natural (antes, por tanto, de la *Umkehrung* trascendental).

112[c] A juicio de M. SOMMER (*Husserl und der frühe Positivismus*,

Klostermann, Frankfurt a.M., 1985, p. 268), en su tesis acerca del yo y el cuerpo propio como «centro de un entorno» H. es muy posiblemente deudor de R. Avenarius. Vid. pp. 116 y 198 (anexo XXII).

112[d] «Yo» es, en cada caso, y antes de cualquier teorización o descubrimiento ulteriores, *mi* yo en cada caso mío propio [*je-meine*]. En principio, así pues, no cabría hablar de *Ichheit* o *Ichlichkeit* algunas entendidas como bases para un discurso (descriptivo o de legitimación) sobre el *Nosotros*. El problema consiguiente será, una vez asentado este punto de partida (básico no sólo en la descripción de la actitud natural, sino también, y casi «escandalosamente», por cierto, en el *adentramiento trascendental* en la experiencia —vid., p. ej., *FtL*, § 95), el problema básico será, decíamos, el del tránsito *del yo al Nosotros*, que loes del «yo» (entrecomillado —vid., p. ej., p. 83 (texto 5) y *Die Krisis*, p. 188 [§ 54, b] (p. 194)), que es mío propio, irreductible, indeclinable, al «Yo» nuestro de la comunidad *inter-subjetiva*. Lo mejor será, por tanto, como reconoce más adelante H. en estas lecciones (p. 118 Huss.), comenzar hablando *im Singular* (vid. también la referencia a la *Ichrede* en *Ideen I*, p. 56 [§ 27] (p. 64)). He aquí la *prudencia* de la *soledad filosófica* de que parte la fenomenología; vid. p. 81 (texto 5). Por lo demás, sólo desde una previa elucidación del «yo» es posible comprender esos dos pilares de la fenomenología descriptiva y de la razón que son la evidencia y la intersubjetividad y, por otra parte, en buena medida el proyecto husserliano de *Aufklärung*.

112[e] Primera aparición, en este texto, de la noción de *persona*, que será profundizada por H. ante todo en la sección III de *Ideen II*. En ella, el ser personal es caracterizado precisamente como «centro de un mundo entorno» (§ 50), a partir de la «comunidad de personas» (§ 51), de la aproximación subjetiva y perspectual a las cosas (§ 52) y, finalmente, según las leyes de la *motivación* (§§ 54-61), H. califica a la persona como «completamente determinada» (*ganz bestimmte Person*), lo que vendría a significar, en este contexto, su ser *empírico* vinculado al mundo y la facticidad. Antes de «saberse» o «conocerse» a sí misma la persona debe, en cuanto *ego empírico* o sí-mismo (*ipse*) heteroconstituido y fuertemente mediatizado, *aprender* a conocerse en el curso de la experiencia —lo cual se enlaza a un esfuerzo de auto-apercepción mundana. Sobre dicho esfuerzo y el carácter de *predonación* del ser personal y su dimensión *prerreflexiva*, vid. *Ideen II*, §§ 57-58.

113[a] El concepto de *Leib* (*soma*, en la versión cast. de *Die Krisis*, y

cuerpo vivo, en la versión de García-Baró de *CM*) es esencial en la diferencia que mantiene con el *Körper* (lo que D. FRANCK ha denominado la «diferencia carnal» -vid. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris, 1981, p. 100). No sin cierto esfuerzo de simplificación, puede decirse que mientras el *Körper* es el cuerpo como cosa física, el *Leib* es el cuerpo propio *vivido desde dentro* como «soporte de sensaciones localizadas» (*Ideen II*, § 36), o como «lo más originariamente mío», «lo que me es más próximo» (afirmaciones éstas frecuentemente reiteradas en *ZPI*), o incluso como lo que siempre está presente en la percepción (dirá H. en *Die Krisis*, p. 109 [§ 28] (p. 111)) y es su «instrumento originario» [*Urwerkzeug*]. Podríamos decir que mientras el *Leib* procura la *encarnación* mundana de la subjetividad (protagonista de la vida que experiencia mundo), el *Körper incorpora* dicha subjetividad al mundo fáctico y cósico. Con la diferencia entre *Leib* y *Körper* se perfila un ámbito experiencial, el de la experiencia fenomenológica, en el que también surgen, con no menos fuerza, las *diferencias* entre el espacio vivido y el de la Geometría y entre el tiempo de la conciencia y el «tiempo cósico», etc. A continuación de este § 2 podrían leerse, respecto al problema del *Leib-Körper*, los §§ 3 y 12-13.

113[b] En esta *Grundproblemevorlesung* y en muchos de sus escritos, editados o inéditos, H. parte siempre del análisis de la *percepción externa*, de aquí sus numerosísimas referencias a la espaciotemporalidad (en este caso, circundante). La razón de un «comienzo» tan pobre, digámoslo así, la aducirá con claridad H., p.ej., en *EU*, p. 66 [§ 14] (pp. 67-68).

113[c] Primera referencia indirecta, en este texto, a la fundamental idea de *horizonte*, en este caso al horizonte *externo* de lo dado como *dingliche Umgebung* en su carácter indeterminado. Una de las tematizaciones teóricas más accesibles de la idea de horizonte puede encontrarse en *EU*, § 8. Vid. también *Ideen I*, §§ 27 y 44, p.ej. y, en esta *Grundproblemevorlesung*, p. 213 (anexo XXIV), sobre la unidad universal del Mundo como máximo horizonte de experiencialidad.

113[d] Con lo que viene a mostrarse el *realismo* de la actitud natural —vid. más adelante p. 145—. La *diferencia* que separa la actitud natural de la filosófico-fenomenológico-trascendental no estriba en una contradicción, por parte de ésta, del realismo de aquélla en su no-cuestionamiento radical (vid. *IdPh*, p. 19: «Para el pensamiento natural, lo consabido es la posibilidad del conocimiento»), sino sólo en la *suspensión del juicio* al respecto y en la reinterpretación de dicho jui-

cio *desde la experiencia fenomenológica*. En este sentido, la fenomenología supera la dicotomía entre realismo e idealismo (vid., p.ej., *Nachwort* a la ed. inglesa de *Ideen I*, pp. 150-151 (ed. cast. de *Ideas I*, p. 384)). Vid. p. 210 (anexo XXIII).

114[a] Afirmación del (verdadero) positivismo fenomenológico y, por supuesto, del *principio de todos los principios* en su aspecto más metodológico, tal como nos lo presenta H. en *Ideen I*, § 24: «*todo lo que se nos brinda originariamente* (...) *en la «intuición» hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da*». Vid. p. 84 (texto 5).

114[b] Con relación a la nota 3 del texto. Es muy significativo que H. tachase posteriormente «absoluta», pues a pesar de la inmensa relevancia gnoseontológica de la evidencia en una fenomenología de la razón y la realidad, sin embargo no puede arrogarse (pues no es propiamente tal su cometido) la función de *concluyente* del *proceso* del conocimiento, que lo es abierto e infinito. El rendimiento intencional-trascendental-racional de la evidencia radica en su potencia de apertura intencional y de *jurisdictaminación* de la *validez* del conocimiento *en cada caso*, pero no cierra su proceso. La posibilidad de engaño no es, por tanto, esencialmente extraña a la evidencia (vid., p.ej., *FtL*, p. 164 [§ 58] (p. 164)), lo que significa que tanto el hombre «corriente» como el científico tienen que practicar el proceso del conocimiento siempre en *zig-zag* (vid. *Ibid.*, p. 130 [§ 44, gamma] (p. 129)). Sobre esta cuestión, vid. MORENO MÁRQUEZ, C., *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Thémata (Suplementos, Serie Mayor 1), Univ. de Sevilla, Sevilla, 1989, pp. 135 y ss.

114[c] La noción de *Setzung* (posición) y, más concretamente, la de *Seins-, Daseins- Setzung* (*dóxica, existencial*) es fundamental para comprender la relevancia y eficacia de la epojé fenomenológica en la medida en que lo propio de ésta es *deponer* lo puesto dóxico-existencialmente en la actitud natural. A lo largo de este texto podrán encontrarse numerosas indicaciones de H. al respecto.

115[a] Ello motiva la *autonomía* del *Leib* frente al *Körper*. Vid. *EU*, p. 158 [§ 29] (p. 151), donde insistirá H. en la diferencia entre las determinaciones «sobre cuya base un ente no es un mero cuerpo natural, sino que es determinable y experimentable como hombre, como animal, como objeto de cultura, etc.» y aquéllas, de especie totalmente diversa, del cuerpo en tanto cuerpo. Vid. §§ 12-13 de esta *Vorlesung* (sobre la llamada *distinctio phaenomenologica*).

115[b] *ansieht* podría traducirse por «considera como»; sin embargo (y debo esta sutil observación a Javier San Martín), se ha de conservar el sentido fuerte de «mira» a fin de no dejar posibilidad alguna a la confusión que resultaría de interpretar la *Einfühlung* (vid. obs. siguiente) como si se tratase de un «razonamiento por analogía», absolutamente mediato, siendo que, como ha reconocido J. HYPPOLITE, constituye en el fondo una «mediación inmediata» («L'intersubjectivité chez Husserl», en *Figures de la pensée philosophique. Ecrits de Jean Hyppolite I (1931-1968)*, PUF, París, 1971, p. 17). A pesar de lo inevitablemente trascendente de la subjetividad del Otro (que marca la *diferencia* esencial entre la experiencia del Otro y la de la Cosa (vid. p. 225 -anexo XXVII-, sobre la trascendencia del Otro y la tensión entre presentación y apresentación, y p. 88 -texto 5-, sobre la escasa relevancia de la interlocución), decíamos que a pesar de lo inevitablemente trascendente de la subjetividad del Otro, H. reconocerá abiertamente que la *Fremderfahrung* es una «experiencia trascendente unitaria» (*CM*, p. 144 [§ 52] (p. 177)) y que la percepción del Otro no es sólo en principio la de un *Körper*, sino la de Otro, con toda la fuerza de su trascendencia y alteridad. Es interesante observar cómo en la p. 84 (texto 5) H. utiliza el verbo *supponieren*, que luego substituye por *setzen* en la nota 147. Más adelante vuelve a utilizarlo («la conciencia -conciencia ajena- es supuesta»). En efecto, si decimos que en la *Einfühlung* simplemente se «supone» (se «considera») la conciencia ajena, dejamos indeciso su ser por sí (al que se «mira»). Con ello, la objeción del solipsismo encontraría una buena razón. Propiamente, así pues, la conciencia ajena no es supuesta, sino *puesta*. Si se remarca la distancia entre el yo y el Otro, por una parte, y entre la inmediatez e intuitividad de la conciencia propia y la no evidencia del contenido de la conciencia ajena, puede decirse que la conciencia ajena es «supuesta» (simplemente «considerada como…»), pero sabemos que H. adjuntó la experiencia de la conciencia ajena a la percepción del hombre-allí, si bien en una *trama de experiencia* que obliga a entrelazar posición y suposición (vid. obs. 116[b]). Por lo demás, y por lo que a la actitud personalista respecta, H. precisa que, en ella, a nadie se le ocurriría insertar [*einzulegen*] activamente (en el sentido de «poner» artificialmente) un espíritu en el cuerpo-allí que puede afrontarse perceptivamente (*Ideen II*, p. 190 [§ 51]).

115[c] Con relación a la nota 7 del texto. El término *Einfühlung* es de muy difícil, y casi en ningún caso feliz, traducción. Es de sobra conocido que H. nunca manifestó complacencia alguna con el mismo

(vid. p. 234 de esta *Vorlesung* y, p.ej., *EPh II*, lección 35) en la medida en que no caracterizaba adecuadamente la *Fremderfahrung*. Se lo ha traducido como introafección, intropatía, endopatía, introyección, proyección, etc. La expresión *Fremderfahrung* es mucho más adecuada para la comprensión de la teoría husserliana de la intersubjetividad. *Fremderfahrung*, por su parte, ha sido traducida por «experiencia de lo Otro» (M. García-Baró), «experiencia del extraño» (M. A. Presas), «experiencia del Otro».

116[a] Sobre el concepto de «alma», vid. la sección II de *Ideen II*. Básicamente, el alma (propia de la naturaleza «animal»), es la unidad constituida por el sujeto psíquico y el cuerpo propio.

116[b] Con relación a la nota 9 del texto. La sustitución de «sería» por «es» puede resultar interesante en la medida en que, en este caso, como en el de la siguiente nota 10 del texto, el condicional ha dejado lugar al presente de indicativo. Con ello vendría a significarse que, por más que la urdimbre intersubjetiva no *ponga* (existencialmente, en sentido natural) la trascendencia (como contenido de «vida anímica») de los Otros, ni por tanto, más derivadamente, una presunta «comunidad en sí» de lo real, aquella urdimbre y la «realidad» que hace posible son *objetivas*, se dan fenomenológicamente *«de hecho»*, fundamentando de este modo la comunicación o lo que en otro lugar he tenido a bien denominar *intención comunicativa*.

116[c] A diferencia del *espacio objetivo* de la Geometría euclídea, que es isotrópico, el *espacio subjetivo* del *Lebenswelt* es anisotrópico, por decirlo con E. HOLENSTEIN («Der Nullpunkt der Orientierung. Die Plazierung des Ich im wahrgenommenen Raum», en *Menschliches Selbstverständnis*, Suhrkamp (STW, 534), Frankfurt a.M., 1985, pp. 14-58). Respecto a esa «relatividad» a la que H. se refiere hay que señalar que su primera versión es egológico-monológica (vid., p.ej., *CM*, p. 146 [§ 53] (p. 180)), pudiéndose luego trasladar, y complicar, intersubjetivamente. Vid. los numerosos análisis contenidos en la *Dingvorlesung* husserliana de 1907 (*Ding und Raum Vorlesungen 1907*).

117[a] El desplazamiento cinestésico y la distensión temporal constituyen los dos primeros modos de realizarse la *perspectivación* o escorzamiento de lo real. De aquí que el análisis de tales desplazamiento y distensión sea fundamental en la *Rückfrage* fenomenológica. Sobre las nociones de escorzamiento y perspectiva, vid., p.ej., *Ideen I*, p. 85 [§ 41] (p. 93), *Ding und Raum*, Cap. III, etc.

117[b] Aparece aquí, así pues, el tránsito desde la perspectivación de

lo dado en su versión egológica hacia dicha perspectivación en su aspecto intersubjetivo. Primera aproximación nítida, por tanto, a uno de los temas esenciales de la fenomenología husserliana de la intersubjetividad.

117[c] Con lo que vendría a confirmarse la preconstitución del *«simple objeto» noemático* en y a través de sus múltiples caracteres noético-noemáticos (particularidades de los escorzamientos subjetivos, modos de mención, «modos subjetivos de aparecer» y peculiaridades noéticas [p.ej., atencionales]) que configuran el *«objeto en el cómo de sus determinaciones»*. Sobre estas cuestiones, que generan análisis sumamente complejos, pueden consultarse los §§ 128-135 de *Ideen I*. Sin duda, el problema de la correlación nóesis-noema se complica enormemente cuando se hace intervenir la *Fremderfahrung*.

117[d] El tema de la normalidad es de sumo interés, toda vez que en él se deciden muchas de las posibilidades del acuerdo intersubjetivo y, por supuesto, de lo que en SCHÜTZ se denomina *tesis general de la reciprocidad de perspectivas* (vid. SCHÜTZ, A., *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 41-43 y 282-283). No en vano, H. asocia la normalidad a la posibilidad de que un sujeto pueda ponerse en el lugar de Otro (vid. *ZPI III*, texto 4 (1930), p. 59 y anexo XIII (1931), p. 230). La normalidad de que H. habla puede entenderse como empírica o bien como trascendental. En el primer caso penetramos en un ámbito de *relatividad* múltiplemente mediatizada (pues, p.ej., un ciego es anormal en la comunidad de los que no lo son, mientras que un sujeto dotado de visión sería anormal en una comunidad de ciegos —vid. Ms. B III 1, cit. por DIEMER, A., *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Anton Hain (Monographien zur philosophischen Forschung, XIV), Meisenheim a.G., 1965 (2ª ed.), p. 248). El sujeto se comprende como «normal», en este primer caso, siempre desde su mundo propio (*Heimwelt*) o desde su *comunidad de Mitmenschen* (prójimos, semejantes). En el segundo caso -el de la normalidad trascendental- cada sujeto es *Urnorm* de los otros sujetos, lo que remite a las posibilidades intrínsecas de la intersubjetividad monadológica y al libre poder de cada sujeto para *ser-de-otro-modo* (y a la composibilidad de muchos yoes -vid. p. 234, anexo XXX). Frente a críticas a H. como las de De Folter («Reziprozität der Perspektiven und Normalität bei Husserl und Schütz», en AA.VV. (hrsg. R. Grathoff und B. Waldenfels), *Sozialität und Intersubjektivität*, Wilhelm Fink (Übergänge), München, 1983, p. 179), en el sentido de que por defen-

der esa idea de «normalidad ideal» H. habría postulado injustificadamente una «racionalidad unitaria», H. podría responder al modo de *CM*, p. 154 [§ 55] (pp. 191), p.ej. Por otra parte, el que la correspondencia entre el yo y el Otro sea tan sólo *aproximada*, y el vínculo entre ambos analógico y, por lo demás, ambiguo (vid. p. 87 -texto 5 y, p.ej., *CM*, p. 125 [§ 44] (p. 154)) impide una racionalidad unitario-totalitaria. Hay semejanza intersubjetiva entre diferentes perspectivas, pero nunca identidad sin defecto. Lo simplemente aproximativo sólo sería posible enunciarlo, por otra parte, si se presupone de algún modo una normalidad ideal.

118[a] Lo cual es un *hecho* desde la perspectiva inaugurada por la *actitud personalista*, y un hecho que el fenomenólogo utiliza como punto de partida para —como dirá H. en *CM*— «hacer trascendentalmente inteligible (...) la esencia de toda socialidad» (*CM*, p. 159 [§ 58] (p. 199)).

118[b] H. se refiere al modo de darse las cosas propio de la actitud natural, en la que, si es absolutamente básica, no se aprecian los modos subjetivo-fenomenales de darse lo que se da, sino que se enuncia (pro-nuncia) *directamente* lo dado, sin mención de ni atención a sus fenómenos/apariencias; o en la que, ya considerada desde un nivel trascendental, no tiene cabida la práctica de la *reducción fenomenológica*.

118[c] Con relación a la nota 15 del texto. Es interesante la transformación operada por H., pues constituye, en 1924, un voto a favor de una *fenomenología de la pasividad*, en respetuoso homenaje al *sich vorfinden*. Vid. obs. 112[e].

119[a] Somera mención de la relevancia experiencial (y luego, en H., eidética) del *und-so-weiter* (*etcétera*), activada, en este caso, en la experiencia de la trascendencia de un horizonte de *desconocimiento conocido* (de la coseidad, p.ej.) que se manifiesta, por tanto, como indeterminadamente determinado. Vid. *EU* § 51b.

119[b] Vid. § 37 de esta *Grundproblemevorlesung*.

120[a] En esta lección el concepto de «experiencia» se vincula al principio a la experiencia en sentido *natural*, pero después aparecerá la experiencia en sentido fenomenológico. Vid. Glosario.

120[b] Es en afirmaciones como ésta donde se aprecia la deuda de H. respecto a quien, según se nos dice en esta misma *Grundproblemevorlesung*, activó por vez primera la reducción fenomenológica (vid. § 16) (Descartes). La evidencia proporciona acceso a la *Selbstgegebenheit* de lo objetivo, y a una autodonación cuyo valor de ser y

validez racional deben reconocerse, en primer lugar, en su *inmanencia fenomenológica* (vid. cita en obs. 150[b]), incluyendo, por supuesto, a la conciencia misma (vid., a este respecto la nota 35, en la p. 88 -texto 5-. Si no se reconociese la existencia-en la inmanencia fenomenológica de la conciencia en general, de nada o muy poco habría servido la reducción fenomenológica. Propiamente, la conciencia no «existe» en sentido natural; ni la conciencia propia ni la del Otro deben ser dotadas del índice «puestas existencialmente en sentido natural»). La *inmanencia* cuya profundización incumbe al fenomenólogo exige que se *de-ponga* la trascendencia que «marca» a lo dado (y predado) en la actitud natural. Lo *dado en cuanto tal*, es decir, el *phainomenon qua phainomenon* es indiferente, en principio, a la existencia o inexistencia de aquello de *lo* que es (presuntamente) manifestación o presencia (vid. *Ideen I*, p. 104 [§ 49] (p. 113), y, en esta *Vorlesung*, p. 200 —anexo XXIII—). En ello se basa la amplitud y riqueza del verdadero positivismo fenomenológico, no comprometido con las típicas exigencias re-presentacionistas de la teoría tradicional del conocimiento. De aquí, pues, la *Daseinsfreiheit* a la que en más de una ocasión aludirá H. en esta *Grundproblemevorlesung*. La desconexión de lo dado es, asimismo, la base de la dimensión eidética de la fenomenología (como *ciencia de esencias*). Sobre la *desconexión del saber positivo*, tanto físico-natural (orden de la Naturaleza) como psíquico-psicológico, vid. pág 79 de estas lecciones. Vid. *Ideen I*, § 56. Sobre el retorno al *Lebenswelt*, vid. obs. 121[d].

121[a] Reconocer que la experiencia encuentra su derecho «sobre la base de la experiencia» significa, fuera de toda connotación tautológica, que la legitimación de la experiencia tiene que proceder de la experiencia misma (aunque H. se refiera preferentemente, en este contexto, a la experiencia empírica), y no de instancias especulativas trascendentes («metafísicas»). Podría hablarse, en este sentido, de un *monismo de la experiencia* desde una perspectiva fenomenológica. Tal «monismo» peculiar quedará expresado magistralmente en *FtL*, pp. 239-240 [§ 94] (p. 244). Por supuesto, para H., la afirmación de la *autolegitimación de la experiencia* tiene su versión y culminación en la fenomenología trascendental (vid., p.ej., *CM*, p. 117 [§ 41] (p. 141)). Es desde la autolegitimación de la experiencia, y desde el verdadero positivismo fenomenológico desde donde debe entenderse correctamente la «historia de la vida pura del espíritu» (p. 90 -texto 5) e incluso el «monismo espiritualista» husserliano (p. 232 -anexo XXX).

121[b] Habría que recordar, a este respecto, la importante declara-

ción de H. en la que se afirmará que «la meta última no debe hacer olvidar el origen y el derecho propio de los niveles inferiores (*untere Stufe*)» (*EU*, p. 45 [§ 10] (p. 49)), que conecta directamente con las exigencias de una ciencia del *Lebenswelt*. Vid. obs. siguiente.

121[c] Afirmación neta de lo que constituye, en el itinerario husserliano, la *Rückfrage zur Lebenswelt*. En *EU* dirá H. que «la tarea del esclarecimiento del origen del juicio predicativo (...) resulta ser (...) una tarea de *retroceso hacia el mundo* tal como está pre-dado como terreno universal de todas las experiencias individuales, es decir, como *mundo de la experiencia*» (p. 38 [§ 10] (p. 43)). Vid. también, más adelante, *Ibid*., p. 41 [§ 10] (pp. 45-46). Vid. pp. 79 (texto 5) y 196 (anexo XXII).

122[a] En *Ideen II*, sin embargo, la actitud natural no queda reducida a esta atención rendida a las «cosas» de las ciencias físicas de la Naturaleza (*actitud naturalista* o *naturalística*), pues dentro de la actitud natural tiene también cabida la *actitud personalista*. Como se puede comprobar, H. aún no tiene suficientemente claras las distinciones en el contexto de las diferentes actitudes experienciales.

122[b] Puede resultar interesante consultar «Gemeingeist I y II» (en *ZPI II*, pp. 165-184 y 192-204) (hay trad. al castellano mía propia en *Thémata. Revista de Filosofía* (Sevilla), núm. 4 (1987), pp. 131-158). Vid. pp. 88 y 89 (texto 5), sobre la relación y conocimiento interpersonales. Vid. también, p.ej., *EPh II*, p. 121 (lecc. 45) e *Ideen II*, § 51. En orden a la comprensión fenomenológica (y derivadamente antropológica) de lo interpersonal, vid. la importante tesis programática defendida en la p. 89 (texto 5) relativa a la necesidad de indagar las acciones (del Otro) como tales (más allá de ser eventos naturales) según los plexos de la conciencia pura, descriptivamente de estilo psicológico.

123[a] Previo al campo abierto y profundizado por la fenomenología trascendental, que no aborda las vivencias psíquicas como pertenecientes a un sujeto fáctico-mundano, sino como pertenecientes a un *sujeto-para* el mundo. Vid. Texto 5, el epígrafe titulado «Desconexión del yo propio». Para un esclarecimiento más pormenorizado del vínculo entre fenomenología y Psicología, puede resultar muy provechosa la consulta de SAN MARTÍN, J., *La estructura del método fenomenológico*, caps. III y IV.

123[b] Vid., p.ej., *IdPh*, p. 44 [lecc. 3]: «La percepción -la cogitatio en general- apercibida así es el *hecho* psicológico. Es decir, apercibida como dato en el tiempo objetivo, perteneciente al yo que la vive, al

yo que está en el mundo y que dura el tiempo que le corresponde (un tiempo que se puede medir con aparatos empíricos). Esto, pues, es el fenómeno en el sentido de la ciencia natural que llamamos psicología». Para la diferencia entre tiempo en sentido objetivo y subjetivo pueden consultarse los múltiples análisis husserlianos al respecto contenidos en *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.*

124ª El ámbito de la *Naturaleza total* estaría integrado por las cosas físicas y los sujetos psíquicos y, por tanto, justificaría las Ciencias de la Naturaleza tanto física como psíquica, lo que explica que, en general, en *Philosophie als strenge Wissenschaft* Husserl combatiese la *naturalización de la conciencia y* sus graves consecuencias en el orden de la racionalidad. Vid., a este respecto, SAN MARTÍN, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.

125ª Tarea ésa —la de la descripción y estudio pormenorizados del *concepto natural de mundo* o, en su caso, de lo que en *CM* se denominaba, en un contexto más próximo a *Die Krisis*, *unsere menschliche Lebensumwelt*, es decir, nuestro mundo circundante vital— que habría de desarrollar en buena medida M. Heidegger, si bien sin alcanzar, a juicio de H., el nivel genuinamente filosófico (esto es, trascendental, tal como se nos presentará más adelante en esta *Grundproblemevorlesung*). Vid. *CM*, p. 165 [§ 59] (p. 206), donde H. se refiere al *a priori* «extraordinariamente rico y nunca sacado a la luz» del *menschliche Lebensumwelt*.

125ᵇ He aquí, propiamente, el primer paso en orden a reconocer el ámbito al que brinda acceso la reducción fenomenológica: un ámbito de *realidad* no sometido o supeditado al orden de lo existente/inexistente. A juicio de H., «si existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico» (*LU*, Inv. V, § 11). Vid. p. 84 (texto 5). Vide obs. 120ᵇ.

126ª El a priori se asocia, en este contexto, a las objetividades que gozan de «libertad frente a la existencia» (*Daseinsfreiheit*). Vid. p. 84 (texto 5).

126ᵇ Declaraciones como éstas vienen a confirmar que por más que, en esta *Grundproblemevorlesung*, la fenomenología aspire a permanecer indiferente frente a lo eidético, no puede por menos que prestarle atención, en mayor o menor medida. De las ideas, en todo caso, puede haber ciencias materiales o bien ciencias trascendentales. La fenomenología husserliana se orientará, por supuesto, en este se-

gundo sentido, exigiendo que se desconecten las disciplinas denominadas en *Ideen I eidético-materiales*. Sobre la secuencia *óntico/eidético-óntico/eidético-fenomenológico*, vid. pp. 209-210 (anexo XXIII).

126[c] Noción central en el proyecto filosófico y metodológico de la fenomenología husserliana. La «libertad frente a lo existente» es la marca característica de lo fenomenológicamente reducido (y, luego, o incluso anteriormente) de lo eidético. En *Phän. Psych.* hablaría H. de la *Befreiung vom Faktum*. Vid. p. 84 (texto 5).

127[a] Sobre este pormenor, puede consultarse *EU* § 87.

129[a] Vid., en general, KANT, I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, § 15 y otros.

131[a] A la fenomenología puede serle interesante el paso intermedio de la Lógica formal en la medida en que en su esfera es posible el acceso a una inmanencia judicativa ajena a la posición existencial.

131[b] En cualquier caso, por tanto, ni el *natürlicher Weltbegriff* ni la Lógica formal o las disciplinas formales-aprióricas, por más que no se encuentren presas, como la Ciencia de la Naturaleza —o la actitud natural—, del prejuicio de la existencia/inexistencia, abren la posibilidad (aunque sean el *terminus a quo*) del verdadero discurso filosófico, posibilitado por el tránsito a la actitud fenomenológico-trascendental. En *FtL* explica H. claramente en qué deberá consistir el nuevo avance (filosófico) hacia lo apriórico *en sentido* subjetivo (vid. *FtL*, p. 17 (pp. 16-17)). Un poco más adelante, en *FtL*, H. hablará de la necesidad de «superar el olvido de sí mismo en que se halla el teórico» (p. 20 (p. 19)) y, consiguientemente, de la justificación y esclarecimiento trascendental-fenomenológicos. La fenomenología se presentará, de este modo, como la ciencia más última, profunda y universal (*Ibid.*).

131[c] R. Avenarius (1843-1896). Hay noticias de que H. estudió sus principales obras en 1899 y 1902 (vid. referencias en SCHUHMANN, K., *Husserl-Chronik*, Martinus Nijhoff (Husserliana-Dokumente 1), Den Haag, 1977). Para la comprensión del vínculo entre Avenarius y H., vid. SOMMER, M., *op. cit.*, en especial pp. 265-281, y las indicaciones de H. LÜBBE sobre la relación entre positivismo y fenomenología («Positivismus und Phänomenologie. Mach und Husserl», en *Bewusstsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität*, Rombach, Freiburg, 1972, pp. 33-62). Vid. anexo XXII.

133[a] Insistencia, por tanto, en la validez intrínseca o inmanente de la *percepción fenomenológica* y, por tanto, deuda de H. frente a Des-

cartes. Indubitabilidad de la percepción inmanente frente a la percepción trascendente, tal como se reconocía en *Ideen I*.

135ª O, en general, que no se atienen al *principio de todos los principios* tal como se formula en *Ideen I*.

136ª La correcta descripción (y consiguiente profundización trascendental) del concepto natural de Mundo no podría dejarse afectar por proposiciones según las cuales el hombre fáctico o de hecho sería la medida de todas las cosas, sino que exigirá al fenomenólogo dirigir su atención no tanto al *objeto mundano «hombre»* cuanto a la instancia de la *subjetividad trascendental* que da sentido al «hombre» mismo. Vid. *LU*, Prolegómenos, Cap. 7, § 36. Sobre la diferencia yo-hombre/sujeto-yo, vid. p. 198 (anexo XXII).

137ª Con lo que para atisbar los problemas de la *constitución* y la *Sinngebung* es preciso desmundanizar la conciencia (liberarla de lo fáctico-natural). Si no se lleva a cabo tal empresa, por ejemplo, se caería en un relativismo naturalista en el que todo cobraría (y a la vez perdería) razón desde el mundo, dando lugar a todo tipo de reduccionismos historicistas, psicologistas, etc. Vid. Texto 5 («Desconexión del yo propio»).

137ᵇ Clarísima nueva referencia al ámbito de la experiencia *precientífica* del *Lebenswelt*. Vid. pp. 79 (texto 5) y 196 (anexo XXII).

138ª Lo que exigiría, sin duda, desplazar o trasladar excesivamente —más allá de las pretensiones de H. en este escrito— la *fenomenología descriptiva* a la *fenomenología eidética*, entrando plenamente en juego la relación entre facticidad y posibilidad (vid. obs. 126ᵇ). En *EU*, p.ej., se adjudicará a la fenomenología constitutiva la «tarea completa» del «esclarecimiento de toda la interpenetración de las operaciones de la conciencia que conduce a la constitución de un mundo posible -de un mundo *posible*, es decir, se trata de la forma esencial del mundo en general y no de nuestro mundo fáctico, real» (p. 50 [§ 11] (p. 53)). Sobre el papel decisivo que juega la «mixtura entre realidad y posibilidad» y su exigencia de una complementación recíproca entre fenomenología trascendental y fenomenología eidética, entre percepción/evidencia y fantasía, vid. p. 213 (anexo XXIV).

139ª Se pregunta aquí H., naturalmente, por el tránsito desde la Lógica y Ontología formales (o materiales —de la Naturaleza, física o psíquica) a la Lógica y Ontología trascendentales, caracterizadas por su dirección «subjetiva». Se trataría, por tanto, de penetrar en lo que en *Die Krisis* se denominará *el dominio desconocido de los fenómenos subjetivos* (§ 47). Vid. obs. 131ᵇ.

141[a] Vid. obs. 112[a]. En el *Nachwort* de *Ideen I*, H. habría de lamentarse de las *allgemeine Missverständnisse* («malas y generalizadas inteligencias», traduce Gaos) a que había sido sometido el sentido de la filosofía trascendental.

143[a] Con lo que vendría a confirmarse la ruptura de lo psico-físico (sólo en el sentido de una *distinctio phaenomenologica*), que exigirá, en el orden temático, el tránsito desde la *analítica del alma* en sentido empírico-mundano a la *analítica de la subjetividad trascendental*.

144[a] Vid. obs. 125[b].

145[a] Hipótesis, sugerida en diferentes escritos husserlianos, acerca de la aniquilación de la Tierra y todos los hombres (vid. SAN MARTÍN, J., *La estructura del método fenomenológico*, pp. 160-166). Vid. obs. 147[a].

145[b] Vid. obs. 114[b].

145[c] *Introducirnos en una experiencia* es uno de los requisitos esenciales del *verdadero positivismo fenomenológico*. Ello exige renunciar a cualquier instancia ajena a la experiencia, imbuirnos de su peculiaridad, atenernos a lo que se da en ella y a sus limitaciones intrínsecas, vislumbrarla, escudriñarla desde dentro de sí misma, incluso, *a fortiori*, cuando la experiencia que deba ser vislumbrada se imponga como experiencia de «lo que no es» experiencia, sino «cosa», «ente».

145[d] La tesis de Berkeley que reza *esse est percipi* tiene fuertes connotaciones fenomenológicas, pero el propio Berkeley se encontraba excesivamente impregnado en sus reflexiones por el prejuicio naturalista como para atisbar (error similar al de Descartes, Brentano, etc.), la riqueza del análisis intencional del *percipi*, en su caso. Sobre Berkeley y H. pueden consultarse las numerosas referencias contenidas en *EPh* I. Vid. *Ideen I* [§ 55], contra la interpretación en que se imputaría a la fenomenología «convertir todo el mundo en una falsa apariencia subjetiva, echándose en los brazos de un "idealismo berkeleyano"». Tampoco se trataría, por lo demás, de dudar de todo (vid. p. 80 -texto 5). Vid. p. 113.

145[e] La tesis de la *finitud de la perspectiva*, que nos remitiría a la constatación de la precariedad del proceso de aprehensión cognoscitiva de lo dado, proporciona el pensamiento, dentro de la prudencia a que obliga la reducción fenomenológica, acerca de la «cosa-en-sí». Frente a sus *Erscheinungen*, la cosa no se da como cosa-en-sí en sentido kantiano, sino, por decirlo abreviadamente, como la suma *ad in-*

finitum de dichas *Erscheinungen*, que ya lo son *de* la «cosa misma» (en sentido fenomenológico, por supuesto). No hay ni puede haber experiencia de una cosa-en-sí ajena a la experiencia, mientras que, sin embargo, continuamente se nos da la experiencia de la trascendencia de la cosa en su plenitud de aspectos frente a lo conocido de la misma en cada caso (lo que nos remite a la experiencia del horizonte). Vid. *Die Krisis*, p. 167 [§ 47] (p. 173).

145[f] Ello debido, como ha mostrado R. WALTON («Conciencia de horizonte y legitimidad racional», en *Revista Venezolana de Filosofía* 20 (1985), pp. 92-93), a la propia estructura de horizonte de la experiencia. Si bien el horizonte hace posible la verificación, sin embargo, comoquiera que también ofrece expectativas de experiencia, abre la posibilidad de la decepción de las mismas. Es por ello por lo que la estructura de horizonte de la experiencia es esencial a la fenomenología de la razón.

146[a] Así, por ejemplo, en los sentimientos, pero también en el razonar, recordar, proyectar, etc. Se confirma, de este modo, la *distinctio phaenomenologica* con la que debe trabajar laboriosamente la fenomenología.

147[a] Lo que indica que la apercepción de la percepción puede dirigirse a la percepción misma, en tanto percepción, o bien a lo percibido que la percepción apercibida *pone* como su correlato noemático. Atender aperceptivamente a la percepción *qua* percepción constituye la *vertiente subjetiva* a la que brinda acceso la reducción fenomenológica, mientras que atender aperceptivamente al vínculo entre lo percibido y la presunta trascendencia o bien al sujeto (natural) perceptor constituye el *objetivismo* propio de la actitud natural tal como se activa en la Psicología.

148[a] Primera entrada en juego, definitivamente, tras los proemios anteriores, de la reducción fenomenológica.

148[b] Existencia pura que indica la *autonomía* de las *vivencias intencionales*. Vid. pp. 125, 133, 150 y 200 (Anejo XXIII).

148[c] «Desde sí», como ajeno a las *Sinngebungen* en que se destaca su *sentido*; en este caso, su sentido de ser *existente*, o mejor, «existente» en tanto *correlato de y en una percepción fenomenológicamente reducida* (vid. *Ideen I*, p. 209 [§ 90] (p. 220)). Nuestra referencia a las comillas se basa en *Ibid.*, p. 205 [§ 89] (p. 216). Vid. pp. 113, 145 y 211 (anejo XXIII).

149[a] No es insignificante la terminología, pues denota, en este caso, el uso masivo, en los escritos husserlianos, de metáforas relacio-

nadas con el ver y la visión, con lo que se viene a indicar la importancia modélica que se otorga a la percepción y, en un sentido más derivado, a la *evidencia* como modo privilegiado de apertura intencional.

149[b] Vid., en general, LOCKE, J, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro II. Vid. *EPh I* cap. II.

149[c] Tal es una de las exigencias de la reducción fenomenológica, en este caso, en su aplicación sobre el propio sujeto reflexionante. En *Ideen I* hablará H., en el § 64, de la «autodesconexión del fenomenólogo». Vid. Texto 5 («Desconexión del yo propio»). Vid. obs. 123[a] y 154[a].

149[d] Vid. *Ideen I*, §§ 33 y 54.

150[a] Por ello la fenomenología ya no podría ser considerada como un neocartesianismo (vid. *CM*). Mientras que Descartes aún preguntaba por lo «extramental», por un más allá de la experiencia o por lo que en *Ideen I* se llamará el *objeto «real de veras»* (pp. 208-209 [§ 90] (p. 219)), H. permanece en el ámbito autónomo de las vivencias intencionales y lo profundiza. El problema husserliano no es el que sugiere un posible más allá de la subjetividad, sino sólo el más allá de un subjetivismo que excluyese o impidiese reconocer la dimensión intersubjetiva y abierta a la objetividad de la vivencia intencional).

150[b] Vid., p.ej., *IdPh*, lecc. 2.

151[a] En el sentido de que, habiéndose distinguido actitud natural y actitud fenomenológico-trascendental, a la fenomenología ya no debiera incumbirle la indagación objetivo-científica (*Naturwissenschaften*). Vid. p. 158 y 205 (anexo XXIII), sobre la eidética de la subjetividad pura y el ámbito de «todas las verdades».

152[a] Con lo que viene a confirmarse que la *Selbstgegebenheit* de lo que se da en la experiencia es atendida *en tanto (y sólo en tanto) correlato de una percepción fenomenológicamente reducida*, y que al fenomenólogo no le incumbe una posible *Selbstgegebenheit* allende dicho correlato. A la *Seinssetzung* que lleva aparejada la *Weltglaube* la sustituye una *Sinngegebenheit*, bien entendido, por supuesto, que la relación entre *Sein* y *Sinn* no es antagónica, de aquí que, como dirá H. unas líneas más abajo, la *reducción* fenomenológica no implique una *negación* del ser o de la realidad. Cabría hablarse, así pues, de una *neutralidad* o de *indiferencia*, pero nunca, en ningún caso, de una *Vernichtung* del ser (del ser como «lo real de veras» —vid. para esta expresión obs. 150[a]). La *Abbau* fenomenológica es heurística, no ontológica (vid. SAN MARTÍN, J., *La estructura del método fenomenológico*, pp. 279-283).

152[b] En el contexto de una fenomenología descriptiva, la reducción fenomenológica ha de ser lo suficientemente radical como para liberar al juicio de las ataduras y criterios rígidos a que quedaría sometido si hubiese de responder a la pregunta por la «verdad» (por más que el ser verdadero y el «ser en sí» sean también temas suyos —vid. pp. 205 y 210, anexo XXIII). *En este sentido*, la fenomenología dispone de medios suficientes para resistir cualquier embate procedente de la contraposición entre apariencia y ser verdadero. El fenómeno en sentido fenomenológico no es la mera apariencia (al modo de la «fábula» en que a juicio de Nietzsche se convierte el «ser verdadero») ni el «ser real de veras» que se le pudiera oponer. En éste y otros sentidos, la «filosofía primera» fenomenológica se encuentra más allá de la «modernidad».

154[a] Vid. *Ideen I*, p. 137 [§ 64] (p. 147). Decir «yo soy, *ego cogito*» no significa lo mismo que «yo, este hombre, soy» (vid., p.ej., *CM*, p. 64 [§ 11] (pp. 67-68): «yo no soy ya el ser humano que se encuentra a sí mismo como ser humano en la experiencia natural del yo...»). Hemos transitado, por tanto, desde el encontrarse en la naturalidad humana al descubrimiento y análisis de la *experiencia trascendental*. Vid. Texto 5 («Desconexión del yo propio»).

154[b] En efecto, «pues por lo pronto no se habla de ninguna otra razón que la mía, de ninguna otra experiencia y teoría que las mías, de ningún otro ente que el que yo compruebo en la experiencia» (*FtL*, p. 239 [§ 94] (p. 243)). No olvidemos, por lo demás, que en el casi modélico § 95 de *FtL* insistirá H. la «necesidad de partir de la subjetividad de cada quien». En la lección 36 de *EPh II* y en el § 13 de *CM*, H. hablará del *solipsismo trascendental*, y en *ZPI I* (p. 360) sobre la *solipsistische Einstellung*, así como del primer nivel *puramente egológico* de la fenomenología (vid., p.ej., *FtL*, p. 276 [§ 102] (p. 279) y *CM*, p. 176 [§ 62] (p. 220) y p. 181 [§ 64] (p. 229)) y del fenomenólogo como *pensador solipsista* (*EPh. II*, p. 174 (lecc. 53 b)). En cualquier caso, H. reconocerá que la empatía pertenece al contexto de *mi* conciencia (más allá, sin embargo, de mi autorreflexión -vid. p. 86 —texto 5— y, p.ej., *CM*, §§ 48 y 50), con lo que desaparece la sospecha del solipsismo. Vid. pp. 81-84 (texto 5).

154[c] La inmanencia psicológica sería, en último término, fruto del contraste dialéctico entre cosa en sí (*trascendente a la experiencia*) y fenómeno (ante todo, en sentido empirista). Dicho contraste es eludido desde el momento mismo de la activación de la reducción feno-

menológica, a partir de la cual nos instalamos en el *a priori universal de la correlación* (cogito-cogitatum). Vid. obs. 152[b].

155[a] La reducción afecta al *yo empírico*, no al *yo puro* (capaz de superar la *Ichspaltung* —vid. p. 207 - anexo XXIII), que en su forma de *cogito* no es advenedizo, accidental o contingente, sino necesario, y que «no puede pasar *en ningún sentido por un fragmento o factor ingrediente* de las vivencias mismas» (*Ideen I*, p. 123 [§ 57] (p. 132)), sin que tampoco pueda ser considerado substante más allá del devenir (heraclíteo) de la conciencia. En la medida en que este yo puro no depende de la diversidad, contingencia o facticidad de las *cogitationes* que integran la inmanencia de la conciencia, de él puede decirse que es una *trascendencia en la inmanencia* (*Ibid*., p. 124 [§ 57] (p. 133)).

No hay, por lo demás, dos o más yoes, sino tan sólo uno, si bien en actitudes (vid. p. 206 - anexo XXIII) y niveles diferentes. Vid., p.ej., *Ideen II*, p. 99 [§ 22], *CM*, p. 75 [§ 15] (p. 84), etc. Puede consultarse MONTERO MOLINER, F., *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 1987, pp. 454 y ss.

155[b] Con lo que viene a autolegitimarse el ámbito de investigación fenomenológico en sus propios *límites*. Es muy importante asociar en este caso la autolegitimación y los límites de la relevancia fenomenológica, pues sólo así podrán evitarse muchas de las críticas dirigidas *contra* el proyecto fenomenológico desde *perspectivas* de investigación que, más que poder contradecirlo, pueden completarlo «desde fuera» de su propio campo de validez y rendimiento.

158[a] *Absolute Wissenschaft* en tanto comprendería en sus análisis e indagaciones tanto el ámbito del *Lebenswelt* como los de la Ciencia y la Filosofía, intentando encontrarles su legitimación trascendental. La fenomenología podría considerarse «ciencia absoluta», si bien dentro de sus propios límites, en el sentido de *FtL*, p. 20 (p. 19). Para H., *«sólo una ciencia justificada y clarificada trascendentalmente en sentido fenomenológico puede ser ciencia última»*. Ello, por cierto, no debiera entenderse en el sentido de que tales justificación y esclarecimiento fuesen los únicos que pudieran otorgar autenticidad a la ciencia en cuestión. La justificación y legitimación trascendentales son condición *sine qua non* de una verdadera ciencia, pero no su única condición suficiente.

159[a] Lo que podría significar el *principio de traducibilidad* de la experiencia empírica en experiencia fenomenológica. Vid. el Anexo XXIII.

160[a] Tal sería, en efecto, uno de los retos con que debe enfren-

tarse la *reflexión*: su *demora* frente a lo reflexionado. De aquí partirían algunas de las objeciones que cabría dirigir contra la mirada-reflexión fenomenológicas, de las que H. nos hablaba con toda claridad en *Ideen I* [§§ 78-79]. Sobre las vivencias inconscientes, vid. p. 83 (texto 5).

160[b] Con lo que vendría a establecerse la distancia de H. frente a la inmediatez experiencial de la vivencia en el momentáneo presente absoluto del Ahora, de un Ahora que siempre se va —no existiría el presente— y desarmaría cualquier *re*visión (representificación: *Vergegenwärtigung*) de lo dado en él. Si se asumiese extremosamente la demora de la reflexión frente a su objeto, o la discontinuidad entre el ahora del acto reflexivo y el ahora de lo reflexionado, o si solamente se dejase valer el Ahora de la percepción, entonces el discurso, o el «estampar vivencias sobre el papel» al que se referirá H. en *Ideen I* para contradecir las objeciones de Watt, no tendría apenas posibilidades, con lo que se caería en el escepticismo o en una suerte de misticismo.

160[c] Gracias a tal duración, que se expresa en la *Bewusstseinsgleichzeitigkeit* de pasado-presente-futuro (esto es, en el recuerdo y la expectativa), es como puede recuperarse lo dado. Vid. p. 219 (anexo XXVI).

165[a] Tal es el punto de partida, en efecto, de la reflexión fenomenológica. Vid. p. 79 (texto 5).

166[a] La conciencia «en cierto modo» a que se refiere H. se legitima en la medida en que se active en cada caso la *intencionalidad de horizonte* que articula el dinamismo de la *actualidad y potencialidad de la vida intencional* (sería sumamente recomendable la lectura de los §§ 19 y 20 de *CM*). Sobre la significación de la *Potentialität*, vid. WIEGERLING, K., *Husserls Begriff der Potentialität*, Bouvier, Bonn, 1984. Vid. 181[a].

166[b] Más adelante, en este mismo parágrafo, se insiste en la expectativa. A tomar en consideración, si bien no en el contexto de esta *Grundproblemevorlesung*, la proyección de las series de expectativas y de la motivación (vid. obs. siguiente) en el problema de la contemplación (alteración/variación) eidética.

166[c] Acerca de la *Zusammenhang der Motivation*, vid. *Ideen I*, pp. 101-102 [§ 47] (pp. 109-110), y *EU*, § 8, pp. 124-125 [§ 24] (pp. 121-122), § 26, etc. Vid. p. 79 (texto 5). Sobre la *motivación* en sentido fenomenológico husserliano, es interesante consultar RANG, B., *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von*

Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls, Nijhoff (Phaenomenologica, 53), Den Haag, 1973, en especial su cap. IV.

168[a] Sobre la psicología trascendental en Husserl puede consultarse SAN MARTÍN, J., *La estructura del método fenomenológico*, pp. 92 y ss.

169[a] Con lo que viene a decirse que no hay que apresurarse en medir según el mismo criterio los diversos modos de intencionalidad.

170[a] Para lo que sigue, puede consultarse con gran provecho SAN MARTÍN, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, *op. cit.*, pp. 59 y ss.

174[a] Vid. obs. 126[a].

178[a] Que permitirá ampliar máximamente el campo de validez de la experiencia fenomenológica al posibilitar la reflexión sobre las múltiples *Vergegenwärtigungen* de la vida de la conciencia, sobre todo en su contexto temporal e intersubjetivo, tanto consideradas en sí mismas como por lo que se refiere a lo intendido en ellas (lo recordado, lo empatizado, p.ej.); por otra parte, puede decirse que es en virtud de esta doble reducción fenomenológica por lo que es posible una adecuada comprensión de la *Einfühlung*. Vid. p. 189.

179[a] Servir como *índice de plexos de conciencia* remite a la afirmación del rendimiento de lo existente neutralizado (y aceptado sólo en tanto *objeto intencional*) como *hilo conductor trascendental* (Vid. *CM*, p. 87 [§ 21] (p. 99)). Vid. p. 204 (anexo XXIII).

180[a] Sobre J. S. Mill (1806-1873) y el reduccionismo empirista, vid. *LU* Prolegómenos, Cap. 5, §§ 25-26. Se tiene noticia de que H. estudió a Mill en 1895 y 1901-1902 (vid. *Husserl-Chronik*, op. cit.).

180[b] Sobre E. Mach (1838-1916) puede consultarse *Ibid*., pp. 145 y ss. H. comenzó a leer a Mach en 1886, dedicándole seminarios y ejercicios filosóficos en 1903-1904, 1907, 1910 y 1911 (vid. *Husserl-Chronik*, op. cit.). De Mach disponemos de una reciente reedición en castellano de su trabajo *Análisis de las sensaciones* (Alta Fulla, Barcelona, 1987), en la que pueden resultarnos especialmente interesantes los caps. I-III. Sobre la relación teórica entre Mach y H., puede consultarse el trabajo de SOMMER antes citado (*Husserl und der frühe Positivismus*), pp. 76-90 y 190-237, y *Evidenz im Augenblick*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1987. También puede consultarse el estudio de H. LÜBBE anteriormente citado. Vid. Anexo XXII, nota de la p. 199.

180[c] Desconectar «toda forma de pensamiento metafísico y gnoseológico» significaría, en último término, liberar las posibilidades de

la reducción fenomenológico-trascendental de los prejuicios inherentes a toda toma de posición activa frente a la dicotomía, aparentemente dilemática, entre realismo e idealismo poniendo entre paréntesis la interrogación sobre la anterioridad o posterioridad recíprocas entre Metafísica y Teoría del Conocimiento. Los problemas metafísicos y gnoseológicos sólo podrían entenderse, desde la nueva luz de la fenomenología, en el contexto del *monismo de la experiencia*. Vid. p. 79 (texto 5) y obs. 121[b].

181[a] En estos tres párrafos que siguen, H. presenta muy somera, pero también esencialmente, la doble tesis (por su íntimo vínculo interno) de la *estructura de horizonte* de la intencionalidad (que se presentará muy claramente en el § 8 de *EU*) y de la *actualidad y potencialidad de la vida de la conciencia* (vid. el § 19 de *CM*). Sin ambas sería poco comprensible la tarea de *explicitación* y esclarecimiento que incumbe al análisis intencional en el ámbito del *a priori de la correlación* (vid. § 20 de *Ibid.*). En esta *Grundproblemevorlesung* H. no dispone aún del utillaje conceptual y metodológico necesario para formular nítidamente la doble tesis aludida, pero es claro que ya en estas lecciones de 1910/11 la tenía preparada para una tematización ulterior más completa. En estas lecciones, el análisis presentado por H. se encamina al reconocimiento de las posibilidades experienciales de la reducción fenomenológica, así como de su «autosuficiencia». Por lo demás, aún cabría identificar en estos tres párrafos el reconocimiento de la base experiencial primaria, desde el contexto experiencial-perceptivo del *Lebenswelt*, de lo que luego será tematizado por H. como la *contemplación eidética*, que profundizará la estructura *motivacional-horizóntica* de la experiencia. Cabría completar el contenido de estos tres párrafos con los anteriormente referidos § 8 de *EU* y §§ 20-21 de *CM*.

183[a] Una de las tareas del *análisis intencional* será la de descubrir lo que se encuentra implícito en el punto de partida del propio análisis. En este sentido, el análisis intencional no sólo avanza desde el objeto como «hilo conductor» hacia adelante, sino también desde dicho objeto hacia atrás, retroactivamente. Adoptar la «existencia» o «inexistencia» como hilos conductores del análisis muestra cómo el ámbito de experiencia y discurso posibilitado por la reducción fenomenológica puede hacerse cargo de lo puesto entre paréntesis, con lo que vendría a confirmarse que con el poner entre paréntesis no se pierde nada (por lo que la propia noción de residuo o resto es, en este sentido, y en el contexto de la reducción fenomenológica, inapro-

piada, a juicio de J. San Martín, quien cita textos críticos de Husserl al respecto). Vid. J. SAN MARTÍN, *La estructura del método fenomenológico*, pp. 152 ss. Vid. p. 80 (texto 5).

183[b] Probablemente, si H. hubiese podido asistir al desarrollo del pensamiento científico desde su momento histórico hasta el presente, hubiese manifestado más dudas o avistado más problemas respecto a la posibilidad de establecer la «conversión» entre los contenidos de las ciencias y la experiencia fenomenológica. Vid. también p. 194.

183[c] En declaraciones como ésta, y otras similares esparcidas esporádicamente y que hemos ido anotando, se expresa la necesidad teórica del retorno al *Lebenswelt* (*Die Krisis*).

183[d] Vid. Anexo XXV.

184[a] A partir de este momento, tardío en el curso de las lecciones, introduce H. propiamente el problema de la *reducción intersubjetiva*, completamente necesaria a fin de vencer la sospecha de solipsismo (vid. infra, en el texto) que parece debiera afectar por entero al proyecto fenomenológico. Eludir lo imputado en tal sospecha exigirá sobrepasar la comprensión empírico-psicológica a que H. se refiere y atenerse a los plexos de la conciencia pura en cuanto tal, previa *autodesconexión del fenomenólogo*, autodesconexión que conducirá al espacio experiencial abierto por una subjetividad intersubjetiva en tanto competente para el acceso a la objetividad por la evidencia (lo válido *für jedermann*, para cualquiera).

186[a] Tal es la fundamental *ley de la conciencia* que preside la preconstitución monádica de la subjetividad *de cada quien*. La *individualidad* sólo es posible gracias a una temporalidad capaz de *sich erinnern*, esto es, de acordarse de sí misma, o de *interiorizarse*. La dimensión de «lo interior» (y, luego, de «lo interior» que se «abre» intencionalmente) es sólo posible gracias a la unificación temporal. Por otra parte, tal ley de la conciencia es lo que permitirá la *diferencia intersubjetiva*, que no es sólo espacial (*aquí/allí*). Vid. p. 221 (lo que podríamos denominar el principio de la separación de las conciencias).

187[a] Es significativo que H. hable de la «idea de muchos yoes». Ello no debe confundirnos en el sentido de creer que la intersubjetividad es tan sólo un constructo teórico desvinculado de los niveles más bajos de la experiencia. Propiamente, la intersubjetividad de que H. habla puede localizarse desde el nivel empírico hasta el eidético, pasando por el personalista y el propiamente fenomenológico-trascendental (vid. p.ej., p. 89, texto 5). En esta *Grundproblemevorlesung*

la intersubjetividad depende, por lo que respecta a su descubrimiento, del ser objetivo de la Naturaleza, que actúa a modo de *index* o *hilo conductor* de la *regulación intersubjetiva* de la experiencia (vid. p. 228, anexo XXVIII). Por lo que se refiere al problema del vínculo entre Naturaleza e intersubjetividad, la posición teórica y metodológica husserliana no podría hacer depender la segunda de la primera (por más que no lo negase -vid. obs. 191[a]). Vid. p. 78. Sobre el vínculo entre yo, muchos yoes, unicidad del mundo y pluralidad de mundos, vid. p. 233 (anexo XXX).

187[b] De aquí que su estudio pudiese incumbir, con pleno derecho, a la *psicología evolutiva*. Sin embargo, la *Einfühlung* que importa destacar a H. es la que «apunta» no tanto a la *vida anímico-empírica de otro hombre* cuanto, una vez ejercida la reducción fenomenológica, a la *conciencia de otro sujeto*. A este respecto, es muy significativa la observación husserliana cuando especifica, inmediatamente después en el texto, que más que tener experiencia de la vida anímica ajena, el sujeto que acomete la *Einfühlung* tiene experiencia de la *conciencia de otro yo*.

187[c] Se tienen abundantes noticias acerca de la relación entre Theodor Lipps (prof. en München) y H. Es sobre todo entre los años comprendidos entre 1900 y 1913 cuando la relación es más intensa (vid. SCHUHMANN, K., *Husserl-Chronik*, op. cit.). Referencias a Lipps pueden encontrarse en *ZPI I*, pp. 23-24 y 242, y anexos X y XVI; *ZPI II*, Texto nr. 12.

188[a] La empatía procura un acceso a la subjetividad del Otro cuyo resultado no puede ser confundido con una «imagen» («en sentido auténtico», añade H.). Un sujeto no es imagen para otro sujeto, sino que ambos son para el otro en cada caso, recíprocamente, sujetos «reales de veras». Sobre la *Annehmung* (aceptación) de la conciencia ajena como *existente* que se verifica en el marco de la empatía, *perteneciente al contexto de mi conciencia*, ni más (=tránsito a un Otro en sí), ni menos (=psicologización de la *Einfühlung*), vid. p. 85 (texto 5). Por más que la fantasía juegue un papel decisivo en la *Fremderfahrung*, no se puede decir que un sujeto fantasee a otro, sino que tiene acceso «real» a su dimensión subjetual, por más que la relación entre el yo y el Otro ya no pueda ser considerada como un «entrelazamiento real» (vid. p. 88 (texto 5)).

189[a] De no darse tal ley, lo estrictamente inter-subjetivo sería imposible. Esta ley es, por lo demás, la base de la separación entre el yo y el Otro, que se expresa, ante todo, como recíproca exclusión de las

temporalidades propias de cada uno de los sujetos implicados en la *Einfühlung* (digamos, del sujeto «constituyente» y del sujeto-Otro «constituido» -pero constituido como un otro-Sí-Mismo, otro-Yo, y más aún, Otro-Yo). Es la ruptura temporal, en el sentido aquí apuntado, la que abre lo intersubjetivo. Antes que por la diversa perspectivación del mundo, las mónadas husserlianas son lo que son y se distinguen entre sí por su reciprocidad en la no-asimilación intratemporal entre ellas mismas. La temporalidad inmanente es el fundamento de la unicidad del Sí-mismo y, por tanto, de la distancia entre yo y el Otro, una distancia que queda «superada» (y conservada) en la otra dimensión de la temporalidad intersubjetiva que constituye la *Gleichzeitigkeit* (contemporaneidad). Vid. p. 221 (anexo XVI). Esta ley es complementaria de la expuesta en el § 37.

190[a] Con lo que vendría a afirmarse el tiempo objetivo como gozne de la mediación entre tiempos subjetivos (del mismo modo como lo es, por lo demás, y en general, la Naturaleza física). Diríamos que «somos a-la-vez» en virtud de la intersubjetivamente común temporalidad objetiva de la Naturaleza.

190[b] La intersubjetividad exige no ya sólo la independencia y autonomía del yo, sino también del Otro, y ello en el sentido más propiamente intersubjetivo de tales independencia y autonomía. Si bien el análisis parte de un yo-sujeto (impropiamente enunciado) para dirigirse a un Otro objeto-sujeto, deberá también reconocer en el primer yo-sujeto a un Otro objeto-sujeto para el Otro sujeto-objeto. De este modo cabe identificar la *«dialéctica» de lo intersubjetivo* en el contexto fenomenológico. La honestidad husserliana, sin embargo, impide comenzar analizando la relación *desde fuera*, como si la fuerza de compromiso en la intersubjetividad fuese del mismo grado en el yo y el Otro. Vid. p. 233 (anexo XXX).

190[c] En efecto, los yoes son *puestos* en tanto trascendentalmente constituidos, pero ello no significa, salvo que nos dejemos cegar, que se les niegue el ser yoes *ab initio* o «en sí». El sentido «yo» es transferido desde «mí» al Otro, que sólo por ello es *copartícipe* en la objetividad y *Mit-subjekt* del yo. La relación intersubjetiva es intermonádica o sólo es posible como «relación-sin-relación» (por asumir aquí esta expresión levinasiana). Vid. p. 233 (anexo XXX).

191[a] Lo cual muestra la íntima *trabazón* o engarce entre Naturaleza e intersubjetividad (vid. p. 78 (texto 5)). La Naturaleza *unitaria*, intersubjetivamente constituida, es la que muestra el *contexto intersubjetivo* en su vínculo interno y legal que desborda la mera y ce-

rrada reciprocidad entre sujetos sin *referencia* exterior, sin salida de sí. Desde la reciprocidad intersubjetiva a la Naturaleza exterior y omnicomprensiva: he aquí de nuevo, *recuperada* la experiencia en el sentido en que H. hablaba de ella al comienzo de estas lecciones. La *Rückfrage* fenomenológico-trascendental se muestra, de este modo, en su competencia para dar cuenta y fundamento experiencial-filosófico de lo experienciado en la actitud natural ingenua. Vid. obs. 187ª.

192ª Nada, por tanto, de idealismo subjetivo. Recuperar experiencial-filosóficamente la Naturaleza no significa robarle su «en sí». La reducción fenomenológica permite conservar los términos de la relación *experiencial* tomándolos en cuanto tales y, por otra parte, manteniendo la separación que les incumbe (y de la que la propia experiencia da, desde sí misma, razón, sin necesidad de recurrir a instancias extrañas). Cuando H., en *Ideen I*, afirme que la conciencia no necesita nada para existir, esta afirmación deberá ser entendida en su estricto contexto metodológico, no natural [§§ 50-51].

193ª Sobre el proceso de ideación o de contemplación eidética (o incluso contemplación esencial: *Wesenserschauung*), vid. el fundamental § 87 de *EU*. Aunque H. haya activado en ocasiones, a lo largo de estas *lecciones*, la reflexión eidética, es cierto, como se comprueba en este momento, que no era su intención principal una *phänomenologische Wesenslehre*, sino tan sólo una *erfahrende Phänomenologie* (vid. nota 1 del texto).

INDICE ALFABETICO DE MATERIAS

César Moreno

En este índice sólo se incluirán las materias y autores a que haga referencia o que cite Husserl. Las páginas corresponden a la numeración de páginas de la ed. de Husserliana (en corchetes y en negrita en el texto). A continuación de cada término se incluirá su versión original alemana, si fuese necesario, y la abreviatura que lo designará en su repertorio particular (p. ej.: percepción: p.; percepciones: pp.)

INDICE DE AUTORES